





I

1204

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kısım	H. Hüsnî
Yeni	
Eski No	1204



فهرس اجرة العراقة على الاسئلة الابراهيمية لا تسمى عليه الرحمة والرضوان

### السؤال الاول

فيما يتعلق بوحدة الوجود وتنزيه  
الصفية القائمين بآية فيهم  
اهل الانكار والجحود

### السؤال الثالث

في وجه تخصيص القول بالظفرة  
بالنظام مع ان في كلامه غير  
ما يقتضيه

### السؤال الخامس

في الامتناع على عبارة حكمية لليضاح  
في تفسير سورة الاسراء

### السؤال السابع

في ان الكلام بحقيقته من اى مقولة

### السؤال التاسع

فيما يتعلق بخلق افعال العباد  
وعبارة التوضيح في ذلك

### السؤال الحادي عشر

في مغلطة الجذر الاسم

### السؤال الثالث عشر

في تحقيق البحث المشهور الجارى  
بين السعد والسيد في مجلس نور

### السؤال الثاني

في حقيقة الاسم وغيره وتحرير  
محل النزاع في ذلك المشهور  
في البقاع والمالك

### السؤال الرابع

في صعود الكوكب وزوله في قطر  
واحد على ما نقل عن بعض  
الفلاسفة المتقدمين

### السؤال السادس

في امر عدم بقاء العرض اربع  
على ما يراه الامام الاشعر عليه الرحمة

### السؤال الثامن

في شبيبة المحدث وعدمها

### السؤال العاشر

فيما يتعلق ببعض ادلة الحن  
والقبول العقليين

### السؤال الثاني عشر

عبارة الكشاف في فائده سورة

### السؤال الرابع عشر

في سر عدم الفاء في آية الروح  
وجودها في آية الجبال

### السؤال الخامس عشر

فيما يتعلق باسئلة اليهود الثلاثة

### السؤال السابع عشر

في عدالة الصلابة في حق الله تعالى عنهم

### السؤال التاسع عشر

في غلط اجاعل انت بقدر البيت

### السؤال الحادي والعشرون

في غلو عليه الصلوة والسلام  
نقله المباركة في الصلوة

### السؤال الثالث والعشرون

في دليل كبح الرجل بقية من الزنا  
عند الشافعية

### السؤال الخامس والعشرون

عن وجه صحة صلوة من خرج  
ربع عودته فيها عند الحنفية

### السؤال السابع والعشرون

عن دليل جواز التسم بالثلج  
عند المالكية

### السؤال التاسع والعشرون

عن معنى عبارة اخرى مثلها  
للحنفية

II

### السؤال السادس عشر

في توفية المروى عن بن عباس في سؤره ككيفية

### السؤال الثامن عشر

في امر الرواية التي عبر عن الصديق رضي الله عنه

### السؤال العشرون

في سبب تأخير الصلوة يوم النحر

### السؤال الثاني والعشرون

في امر صلوة الظهر بعد الجمعة  
في يومها

### السؤال الرابع والعشرون

في دليل تحريم الزوجة لمسلمها  
بشهوة عند الحنفية

### السؤال السادس والعشرون

عن دليل سقوط مسح الرأس  
في الوضوء عند المتحكما عند المالكية

### السؤال الثامن والعشرون

عن معنى عبارة دقيقة فقهية  
من عبارات الشافعية

### السؤال الثلاثون

عن حل عوبصة ابن كمال باشا  
في اعلان لا تحشوا

٢٢٢



الاجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية 1

للعالم العلامة أبي الشهاب شهاب الدين السمرقندي

الألو سي مفتي الحنفية بمدينة دار السلام المحمية

عليه رحمة رب العالمين



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من شرح بالجواب صدور السائلين وسرح في رياض الصواب قلوب  
السالكين ونصلي ونسلم على نبينا الذي حل في حل المشكلات المحل الاسمي  
وجل في حل المكربات فلولا ما علم آدم الاسماء وعلى آله رواق اذ واق  
سره المكتوم وراووق رحيق علمه المختوم اما بعد فقد رفعت اليك  
ورقات وضعت فيها عدة سئلات شاع لها ورود من ايران  
وداع لها ورود من بلاد الشام فاجلت طرف طرفي فيها واسعت  
سرح الفكر في ظاهرها وخايفها فاذا هي كبريت الطاوس وثياب العروس  
وانها على ما لا ينبغي الاعراض عن جوابها فعرضتها على ساحة من لغز  
من كبار العرفان واعترف بتبار فضل كل انسان الوزير المخطير  
والشبر الكبير اني الفخوع على رضاها زاد الله لها العراق بنحدر ليس  
وجوده انتعاشا رجاء ان يكلف بجوابها بعض علماء عصره ويقصر على  
كشف نقابها بعض المترددين منهم الى قصره فجعل يعرض بذلك في  
معرض السوم ويورد الاسئلة موردا لا اعتراض بين اولئك القوم  
ولمزيد حيازة ومضاعفة آدبه مع جلسائه لا يخفى احدا من ذلك العموم  
ولا يعين مفردا من جمعهم ينطوق او مفهوم فبقيت الاسئلة في محفلة  
تنادى مدة مدبرة ولا نجاب حتى شاع جهلة الشيعة بنحدر واهل

الشيعة

2

السنة عن الجواب فحركتني الغيرة الهاشمية ونشأت براسي سلافة اسلاف في  
العصا بة الفا طيبة فلم ارض ان تخلى ولا تخلى بدراري الالهوية نخورها وتغلي  
فلا تجلي على مناسن الايضاح حورها فقد مت على تقرير الجواب وبذل الوسع  
في تحرير الصواب اعلم في اليوم اصغر القوم وكانهم راوا انفسهم اجل من  
ان يشكوا عرب افكارهم غواني عجيبة ويتعبوا من انظارهم بنقب البكار  
ايرانية وآله فيهم من يشق ذهنه دقيق الشعور ويفرق فكره بالمواج  
الشعرى العصور وربما انقل كلام السائل بالمعنى وذلك حينما اجد عجيبة  
في المبني وربما وجدت عبارة فاعرضت عنها وجعلت مكانها ما هو اخصر  
منها واسلم من الترفق وابعدها عنها فما انا اسرع في المقصود متوكلا  
على المعين المعبود **فاقول قال** يا علماء العراق الذين شاع  
فضلمهم في الافاق هذه عدة اسئلة قد عدها بعض من عندنا مشكلة  
وقد ارسلناها الى ناديكم لتعطينا بحل اشكالها من اياكم ومنكم من  
لا يريد بكلف المنع سائلا بلي يرزده وهو يكلف براحتة معا من مزيد الفرج  
سائلا **السؤال الاول** ما القول المقبول والتوجيه المعقول  
في تنزيه الصوفية عن اعتقاد الجسمية او العينية او الاتحاد او الحلول مع قول  
شيخهم الاكبر الذي يدعون فيه انه ما ناله من انجزة اجها له عينا سبحان من  
اظهر الاشياء وهو عينا انتهى **اقول** بعد حمد مولى له مرتبة الاطلاق حتى  
عن قيد الاطلاق فاني تذكر المعقول او كيف يحوم حول حياء جسمية او  
عينية الاتحاد او حلول وصالوة وسلام على جيبه اول من فتح عيننا في العما



وارتفع قدرا حتى غدا المظهر لا يتم لجميع الاسماء. وعلى آله الذين استملوا بعين الحقيقة  
 المحمدية. واصحاب الذين استملوا على معادن الاسرار اللدنية. ان الكلام في  
 هذا المقام يتصور بطريقتين **الاول** طريق المتكلمين المتكررين لوحدة الوجود  
 بالمعنى الصوفي. والحق فيهم الصوفية المتكروفي لها ايضا لكنهم قائلون بوحدة الشهود  
**الثاني** طريق الصوفية القائلين بها **وعلى الاول** الناس اقسام منكر  
 طعان. متكلم على القوم وحاشاهم بكل هذيان. لا يرتضي من كلامهم في  
 وحدة الوجود حرفا. ولا يقبل في ذلك عدلا ولا صرفا. بل كذبوا بما لم يحيطوا  
 بعلمه ولم يحوسوا حول تعقله وفهمه. فذلك ينكر ان يكون هناك قول مقبول  
 او تحقيق توجيه معقول. وهذا بين ابناؤا جنه. مخاطر نفسه. ويرحمي  
 السلامة. يوم احسرة والندامة ان كان ذلك لحض جبانة سفينة الشريعة  
 عن الخرق. وحفظ صفيق ثوبها عن الفتق والشق. ويمكن ان يكون من  
 المتكررين الذين قال فيهم الشيخ الاكبر. **والسلك** الاذفر على ما روي عنه انا  
 نشفع يوم القيمة اولاد المتكررين علينا. الموجهين سهام الطعن اليك  
 والبلية كل البلية. ان كان ذلك لحض نفسانية **والقسم الثاني** منكر  
 الوحدة منوع حسن ظنه بالقائلين بها عن الكلام. فلم يزل على ذمة السكون  
 اضفي لثام. وقصارى ما يقول. مالي والخوض في كلام يقول اهل هو  
 ما واد طور العقول. وربما يقول لمن هو في لجة الطعن مقفم. ها انتم  
 حاجتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس بكم به علم. فهذا يقول لابد  
 ان يكون هناك قول مقبول وتوجيه توجيه معقول. كيف لا والقائلون

بنكر

بنكر ساطين في الاسلام. لم يعلق باذيال اخلافهم غبار ذام. لكن انا لا اعلم  
 ذلك. لانه لم اسلك فيما سلكوا من المسالك. فهو دائما بينهم فهم. ولو يرى  
 لا وانك القائلين في ظلال النقي وصحة **والقسم الثالث** منكر ذلك. معتقد  
 جلاله او تلك. ملتزم توجيه ما نسب اليهم من **شكل الكلام**. على وجه يوافق  
 به ظاهر شريعة النبي عليه الصلوة والسلام. فنقول معنى وحدة الوجود  
 خلوان الوجود الحق هو الغير المفاض من الغير وهو وجود ذاته تقا وصفاته  
 دون وجود الخلق فان وجودهم بالنسبة الى ذلك كلام وجود كما يشير اليه  
 الغير بالوصف دون الفعل في قوله تقا كل شيء هالك الا وجهه وعلى هذا  
 حمل قول لبيد وهو اصدق كلمة قالها شاعر كما صح عن سيد الاول والاخر  
 صلى الله عليه وسلم الاكل شيء ما خلا الله باطل **ونقول** فيما نقل  
 عن الشيخ قدس سره هنا عن سجان من اظهر الاشياء وهو عينها ان العين  
 فيه بمعنى الجوار والضمير للاشياء من حيث هي لا من حيث انه وقع عليها الاظهار  
 فالكلام على حد عندى درهم ونصفه وشعر بجواز اطلاق الشيء عليه  
 سبحانه قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والكلام لو فادة ما هو عم مما  
 يفيد قوله سبحانه فبارك الله احسن الخالقين. والله خير الرازيين  
 وهو ارحم الراحمين. الى غير ذلك. او هي بمعنى الحاضر من الاشياء  
 مراد ايها الظاهر بنفسه اي سجان من اظهر الاشياء وهو الظاهر من غيرها  
 بنفسه والكلام للإشارة الى عينية الوجود فيه تقا كما يقول الحكماء  
 ووافهم في ذلك الاشعري وزاد عليهم بدعوى ان وجود الممكن ايضا عينه



اوهي بمعنى الترتيبية مجازا مرادها الحافظ اي وهو سبحانه حافظ الاشياء من ان  
 يجمع عليها جيوثي العدم الذي هو اميل اليه من الوجود فان الممكن في حد ذاته وهو  
 عن غلته ايس والكلام للاشارة الى ان الممكن كما انه محتاج للواجب نظرا في ايجاد  
 محتاج له عن وجب في بقائه لما انه في كل آن من آتات وجوده ممكن فليس شان  
 العالم بالنسبة اليه نظرا كشان السر مثلا بالنسبة الى بخاره واجدار بالنسبة  
 الى بانيه اوهي بمعنى الشخص مرادها الممد للعالم العلوي والسفلي حسب  
 القابلية والكلام للاشارة الى نحو ما استدل اليه في الوجه قبله اوهي بمعنى  
 آخر من هذه القبيل هذا وحررتي بان يوجه كلمات القوم بنحو هذه  
 التوجيهات ان يقال له راحت مشرفة ورحمت مغربا شتان بين مشرق ومغرب  
**وعلى الطريق الثاني** يحتاج الجواب الى بسط كلام ينضج به المرام وينجلي  
 به الظلام عن جواب الافهام **فاقول** انهم ذكروا التحقيق هذا المطلب امور  
 اطنبوا الكلام فيها وقرروها تقريرا ومن العجب العجيب ان النزاع فيها  
 قائم على ساق كفضل المطلب **الاول** ان الواجب تعالى هو الوجود المحض المجرد  
 عن الماهية القائم بذاته المتعين بذاته المطلق حتى غرق في الاطلاوق  
 وذلك لانه قد ثبت بالبرهان ان الواجب الوجود لذاته موجود هو اما  
 الوجود المحض المتعين بذاته والوجود المقترن بالماهية المتعين بحسب  
 استعدادها او الماهية المعروضة للوجود المتعين بحسبها لا سبيل الى  
 شئ من الشقوق الثلاثة الاخرة **اما الرابع** فلاق من لوازمه الاحتياج  
 المتأني لوجوب الوجود **واما الثالث** فلا احتياج الماهية في تحققها

الخارجي

4  
 الخارج الى الوجود **واما الثاني** فلا احتياج الوجود الى الماهية في تشخصها  
 وقد تمت حال الاحتياج فتعين **الاول** وقد برهن الصدر القنوي في كتابه  
 شرح مفتاح الجمع والوجود المسمى بمصباح الانس على صحة برهين تفيد  
 من نظر اليها بعين الانصاف في هذا المطلب علم اليقين فارجع اليها ان لم  
 ينفعنا ما ذكرنا وخالف في ان الواجب تعالى هو الوجود المطلق المذكور المتكلم  
 وبالغ السعد منهم في رده حتى انه رده في شرح المقاصد بتسعة اوجه ومنشأ  
 ذلك ظنة كغيره من اصحابه ان المطلق معنى الكلوي وقد رد ذلك الصدر في  
 المصباح ايضا والشيخ ابراهيم الكوراني الشهير في تحاف الذكي والعجب  
 من السعد كيف ظن ما ظن مع انه نقل عن السادة الصوفية ان الوجود المطلق  
 واحد شخصي موجود بوجوده هو بنفسه وانما لتكثر في الموجودات **الثاني**  
 ان ماهيات الممكنات معدومة متميزة في انفسها تميزا ذاتيا ثابتة في نفس  
 الامر اي في انفسها اي ان ثبوتها لا يتوقف على فرض فارضي وثبوتها في  
 انفسها بهذا المعنى عندهم هو ثبوتها علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته  
 للذات الاقدس والعلم باعتبار مغايرته للذات تابع للمعلوم اي متعلق به  
 كاشف له على ما هو عليه في نفسه فهو بهذا الاعتبار كاشف للتميزات الثابتة  
 في نفس الامر لذاتية الماهيات فالماهيات في ثبوتها غير مجعولة لان جعل  
 تابع للارادة التابعة للعلم لتابع للمعلوم الثابت في نفس الامر والمتبوع  
 بما يستلزم ان يصير تابعا وهذه الماهيات في الغير المجعولة هي الاعيان  
 الثابتة في اصطلاحهم ولها استعدادات ذاتية وفق ذاتي في ظهورها

صحت



الى الغنى بالذات جل جلاله وتم نواله وقد خالف في شئبة المعدومات و  
تمايزها في نفسها كثير من المتكلمين وقد برهن الشيخ الكوراني في كتابه جلاله  
الغنى بآلوه منزه عليه واعتمد صاحب المواقف في اثبات ان المعدوم ليس بشئ  
ولا ثابت على وجهين ذكرهما فيه وردهما الكوراني ايضا في كتابه المذخور فاصح  
اليه ولا نحو هذا الى تكثير السطور **الثالث** ان الوجود المبسوط على الماهيات  
المعينة بحسبها وهو الذي بانضمامه اليها يترتب عليها اثارها المختصة بها  
موجود في الخارج والا لم يوجد شئ من الممكنات اذ على تقدير كونه معدوما  
في الخارج لا يحصل للماهية بضمه اليها وصف لم تكن عليه قبل الضم لان الوجود  
المعدوم كالماهية في كونه محتاجا الى وجود موجود يتحقق به في الخارج وما  
هو كذلك لا يترتب على الماهية بضمه اليها اثارها المختصة بها لانها زائدة  
الا افتقارا فلو كانت توجه بمحصل صفة لا تقفها كانت توجه قبل  
ضمه اليها لتحقق افتقارها الذاتي مع واللزم باطل ضرورة فلا بد ان يكون  
الوجود المفاض عليها موجودا في الخارج بوجود نفسه دفعا للتسل وهذا  
هو النور المضاف في قوله تعالى الله نور السموات والارض وقوله عليه الصلوة والسلام  
كما في صحيح البخاري اللهم لك الحمد انت قيم السموات والارض ومن فيهن ولك  
الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن فالحصل المضمومة الى الماهيات  
انما هي حصول الوجود المفاض والنور المضاف لا المجرد عن الماهية الغني عن  
الكائنات وقد اشار سبحانه الى الوجودين بقوله تعالى والله من وراءهم محيط  
وقوله جل شاناه وهو معكم اينما كنتم وهذا الوجود المفاض هو المعبر عنه

توجه

بالم

5  
بالمعاني حديث ابن رزين وبالفيل كما في قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو  
ولم تدر لعله ساكنا وفيه اشارة الى ان الافاضة كانت بالاختيار لا بالوجوب  
الذاتي ويطلقون عليه ظاهر الحق والخلق المخلوق به وظهر ذلك للعلماء من النفس  
الرحمان في ولذا اطلق الشارع عليه الصلوة والسلام اسم العا الذي هو حقيقة في  
الحجاب المرتفع والرقيق واصل ذلك الحب المشار اليه في الحديث الصحيح كذا كانت  
كثيرا مخفيا فاجبت ان اعرف فخلقت هذا الخلق ليعرفني في عرفي اوردته  
لهذه اللفظ السيد نور الدين السمهودي في كتابه الاثر السنية **الرابع** ان هذا  
الوجود المفاض على الماهيات لا يمكن ان يفاض من المتع لذاته ولو من الممكن  
المعدوم الثابت او غير الثابت اذ لا وجود له في نفسه يستحيل ان يفاض  
منه وجود على غيره ضرورة ولا يصح ان يفاض من وجود موجود غيرا لثباته  
اذ لا موجود في الازل غيره جل شاناه ولا يجوز جعل المعدوم المحض او الثابت  
وجودا ليفاض بعد جعله على الممكنات لانه قلب للخلق وهو محال على الاول  
قطاهر واما على الثاني فلان المعدوم الثابت امر برزخي بين الوجود والخارج  
والمعدوم كذلك فاجباده بمعنى جعله وجودا موجودا في الخارج مفاض على  
الماهيات اخراج له عن حقيقة البرزخية الى احد طرفيه وهو قلب حقيقة اذ  
بطلت هذه الاحتمالات لم يبق الا ان يكون هذا الوجود مفاض من تجلي  
الوجود المطلق وذلك باسراف نوره على الماهيات فاذا افتقرت لها في  
انبساطه عليها تقيت بتعينات مختلفة باختلاف استعدادات الماهيات  
الذاتية المجعولة مع وحدة النور المنبسط في حد ذاته اذ اعلنت ذلك **فالم**



ان الصوفية وشيخهم لا يذكرونه لا يقولون بالتجسيم لما سمعت من ان الحق عندهم  
هو الوجود المحض الوجود بذاته القائم بذاته المتعين بذاته وكل جسم هو صورة  
في الوجود المنبسط على الحقائق المعبر عنه بالماهيته بتعينة بتعقبي استعداد ما هيته  
المعدومة له ولا شيء من الوجود المجرد عن الماهية المتعين بذاته بالصورة المتعينة  
في الوجود المنبسط بتعقبي الماهية المعدومة فلا شيء من الجسم بالوجود المجرد  
عن الماهية المتعين بذاته وتنعكس الحقائق من الوجود المجرد عن الماهية  
المتعين بذاته بجسم وهو المطلوب وقد عجب الشيخ نفسه في فصل المعرفة من  
الفتوحات من الجسم وغلظهم قال لا باجاء المتشابهات على ظواهرها  
مع التنزيه بليس كذلك لا يقولون بالعينية لما سمعت ايضا من ان الحق  
هو الوجود المحض الخ والمخلوق هو الصورة الظاهرة في الوجود المنبسط على  
الحقائق المتعين بحسب استعداد ما هيته المعدومة ولا شيء من المجرد عن الماهية  
المتعين بذاته بالمقدّر بالماهية المتعين بجسمها وقد نص الشيخ نفسه قد ذكره  
على نفى عينية الخلق للحق سبحانه وبالعكس في غير موضع **فقال** في الباب الثاني  
واختبرني وضمنايه من الفتوحات في حضرة المبدع بعد بسط وهذا يدل  
على ان العالم ما هو عين الحق وانما هو ما ظهر في الوجود الحق اذ لو كان عين الحق  
ما صح كونه بديعا **وقال** فيه ايضا في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا  
هو انفراد سبحانه بعلمها ونفى العلم عن كل ما سواه فثبت في هذه الآية وان  
ان كنت هو اذ لو كنت هو لعلت مفاتيح الغيب بذاتك وانت لا تعلم الا بموقف  
فلمست عين الموقف **وقال** في المشاهدة القدسية فيماروا عنه الشرف سمع

الكوني

6 ابن سودكين ومن المحال ان تتحد الحقائق فليس غير العبد هو عين الرب **وقال**  
في الباب الثاني من الفتوحات بعد بسط فليس الرب هو العبد الى غير ذلك مما لا  
يحصى وكذا لا يقولون بالكلول لان الكلول فسر تارة بانه الحصول على سبيل  
التبعية وتارة بانه كون موجود في محله قائما به من المعلوم ان الواجب وهو  
الوجود المحض الخ يستحيل عليه القيام بغيره وقد نص الشيخ ايضا على عدم الكلول  
**فقال** في الباب الثاني والتسعين من الفتوحات نور الشمس اذا تجلى في البدر يعطى  
من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدر ولا شئت في ذلك كذلك الاقدار الالهية  
اذا تجلى في العبد تظهر الافعال عن الخلق فهو وان كان بالوقدرة الالهية لكن يختلف  
الحكم لانه بواسطة هذا المجلى الذي كان مثل المرأة لتجليه وكما يعلم عقلا ان  
القمر في تعينه ليس فيه من نور الشمس شيء وان الشمس ما انتقلت اليه بذاتها  
وانما كان لها مجلى كذلك العبد ليس فيه من خالق شيء ولا حل فيه وانما هو  
مجلى له خاصة ومظهر له انتهى وينبغي ان يعلم ان كون الشيء مجلى لشيء ليس  
كونه محلا له فان الظاهر في المرأة خارج عنها بذاته قطعاً بخلاف الحال في محل  
فانه حاصل فيه فالظهور غير الكلول فان الظهور في المظاهر للتوسع القدوس  
يجامع التنزيه بخلاف الكلول ولذا قال سبحانه وتعالى وسبحان الله رب العالمين  
بعد قوله تعالى فلما جاءها نودى ان بورك من في النار ومن حولها نبأ على ما روي  
عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في ان بورك من في النار انه تعالى  
اراد نفسه واظن ان الخبر في الذكر المشور للسيوطي وورد في الحديث الصحيح الذي اخبر  
الطبراني بسنده عن ابي هريرة عن ابي بصير عن ابي هريرة عن ابي بصير عن ابي بصير



الشيخ بلفظة واحدة لفعل تسبيح سبحانك حيث كنت واضع الطبراني ايضا بسند  
عزائس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذن لي ان احدث عن ملك  
من حملة العرش رجلاه في الارض السفلى وعلى قرنة العرش وبير شجرة اذنه وعاتقه  
خفقان الطير سعيما يقول ذلك الملك سبحانك حيث كنت واجمع بين قول  
بالجمجمة مع ما معها وقول الشيخ كذا سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ان  
ضمير هو عائد الى من والمراد به الوجود المفاض من اشراف تجلي الله تعالى الذي هو  
الوجود المطلق حتى عز قيد الاطلاق المقدر اني ذلك الوجود المفاض بالماهيات  
المتعين بحسبها والمراد بالاشياء الصور الموجودة وهي الوجود المطلق المضاف  
الى خصوصية ماهي مقتضى العيز الثانية يعني مجموع المطلق مع قيد خصوصية  
الذاتية وليس ذلك الا الوجود السابق المعنى بمن مرجع الضمير وهو المفاض  
من اشراف تجلي المقدر بالماهيات المتعين بحسبها فهو عين الاشياء لكن لما  
كان الظهور في خصوصيات والتعين احاصل مع الاقتران بالماهيات لا  
يقيد المطلق بمجرد حق عز قيد الاطلاق لان الخصوصية ليست لوازم ذاتية  
له صرح بحمل في قوله وهو عينها اي الاشياء ولما كان قيد خصوصية لازما ذاتيا  
للأشياء اقتضت ماهياتها الثابتة العيز المجعولة لم يصح ان يقال وهي عينه  
اذ يلزم ان يكون ما له قيد ذاتي عين ما لا يكون القيد ذاتيا له وهو تناقض  
وانما يصح ان تكون عينه لوزالت الخصوصية ومحال ان تزول مع بقاء الشيء  
وانا الحق قول مغلوب على حاله لم يشعر بمعنى قاله **وما** ذكر يعلم سر قول الشيخ قدس  
في الباب المائة والثمانية والاربعين من الفتوحات الحق خلق وما الخلق حق

ان مرجع هو في سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها ليس الوجود لا بشرط شي والتمسنا  
من الاشياء في اظهر الاشياء اجزئيات حقيقية المحفوفة بالعوارض الشخصية المحسوسة  
وهي حادثة والوجود لا بشرط شي قديم فكيف يصح حمل وتصديق العينية لانه لم يجعل  
الضمير للوجود للوجود بلا شرط شي بل للوجود المطلق المفاض المقدر بالاقيد  
ولا يلزم اطلاقا حقيقة الذاتي له وما الاشياء الا هذا الوجود مع خصوصية  
اللازمة لذاتها وقصاري ما يلزم تجلي القديم في صورة حادثة ولا محذور في  
ذلك لان القديم باق في حال تجليه على الاطلاق حقيقة الذاتي له فالتجلى في  
المقيدات لا ينافي التنزيه ويكفي لاثبات هذه التجلي ما جاء في الحديث الصحيح من  
تجليه تعالى لعباده في الصور يوم القيمة واجزاء المتشابهات على ظواهرها  
مع التنزيه بليس كمثل شي مذهب غير واحد من السلف ويكفي لوقوعه في الدنيا  
ما روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بورك من في النار ما تقدم انفا  
فذكر فما في العهد من قدم وبعض المصوفية حمل كلام الشيخ وهو عينها على حذف  
مضاف اي وهو عين ماهياتها وهو ما لا يصح لانه قد سكره قد صرح في الفتوحات  
بان الايمان الثابتة التي هي ماهيات الاشياء اعيان بلا شك في الثبوت لانه  
الوجود فكيف يصح تفسير كلامه بانه عين ما صرح بكونه غيرا واما ما نقله  
المعارف ملاحا عن القيصري في مقدمته شرح المفصوص من انه تعالى غير الماهية  
للأشياء في مرتبة التنزل فكلام غير مقبول في تفسير كلام الشيخ لانه خلاف  
صرح كلامه في الفتوحات وكذا في شرح المشاهد حيث قال ومن المحال ان تتحد  
الحقايق من العجب ان القيصري التزم ان ينزل كلام الشيخ على قواعد



وما وافى بالتزم وذلك انه صرح بان الاعيان الثابتة مجمولة وانها صور علمية  
وجودية حادثة بالحدوث الذاتي وانها تعينها وكل هذا مخالف لصرح كلام  
الشيخ فقد قال في الفتوحات وهي ايا الاعيان الثابتة اعيان لذاتها ماهي  
اعيان لموجب ولا لعلته وقال ان الاعيان ماهي يجعل جاعل ومنتشاء الغلط  
قول الشيخ في فصل عدم عليه السلام ولم يبق الا القابل وهو من قبضة الاقدس وذلك  
انهم ظنوا ان مراد الشيخ بالقابل الاعيان الثابتة ولا شك انها اذا كانت  
فائضة كانت مجمولة الى آخر ما قال القيصري وهو من بعض الظن لدلالة نصوص  
الشيخ على خلافه وان المراد بالقابل المعاني كما ذكره في باب النفس من الفتوحات  
وهي من قبضة الاقدس الذي هو النفس الرحمان فان العما صورة النفس الرحمان  
كما اوضح في محله وما ذكره القيصري هو قول ابن سينا في الشفا والاشارات  
وقدرته عليه المحققون لا اخذون من الفيض الالهي دون العبارات وحمل  
بعضهم كلامه اعني سبحانه من اظهر الاشياء الخ على ان المراد انه عين وجودها  
لا بشرط شئ وهو ايضا لا يوافق نصه في الفتوحات الحق خلق وما الخلق حق  
لان الوجود لا بشرط شئ من حيث هو كذلك ليس خلقا وانما الخلق هو المطلق  
مع قيد خصوصية اللازمة لذاته كما مر فلا يصح حمل كلام الشيخ عليه فالتحق  
عنه ما قدمناه أولا وكذا يعلم ما ذكرنا سقوط كلام علاء الدين السمناني  
في الاعتراض على الشيخ فذكره فيما ذكر من سبحانه فقد قال فيما كتبه على الفتوحات  
في الباب الثامن والتسعين والمائة ونقله عن العارف علاء الدين في ترجمته  
الشيخ عبد الرزاق الكاشاني ان قول الشيخ سبحانه من اظهر الخ مثل قول القائل

8 فضلة الشيخ غير الشيخ اذ هو مبني على التلازم بين وهو عينها وبين وهو عينه وقد  
علمت عدم التلازم على ان بين وهي عينه وبين فضلة زيد عين زيد فرقا اذ  
فضلة الشخص ليس من تعيناته ولا هو من تعيناتها بالضرورة عقلا وشرعا وعرفا  
بل امر اجنبي عنه وليست الاشياء مع الوجود والمفاض كذلك بل هي من تعيناته ومجا  
له كما سمعت واعترض بعضهم بانه كيف تكون الاشياء مظاهر بحق الواسع المبين  
ومشارك نور رب العالمين المستقذر والمستحسن والمستعمل والمستبحر واجيب  
بانه قد نقل في المواقف وعيون الجواهر اجماع اهل السنة على ان الله راعي الحكمة  
فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا وكلما كان كذلك كان استقذار المستقذر  
للشيء شرعا كلما لا في مرتبته كما ان استحسان المستحسن كلما لا في مرتبته لان كلاهما  
قد راعى الله الحكيم فيه الحكمة فابره بمقتضى اجود والرحمة ولذا قال سبحانه الذي  
احسن كل شئ خلقه وقال تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ وقال جل ثناؤه اعطى  
كل شئ خلقه ثم هدى وقال جل جلاله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت اي من  
حيث انه مضاف الى الرحمن لكونه خلقه على طبق حكمته بمقتضى حوده ورحمته مع تحقق  
التفاوت اذا اضيف بعضها الى بعض كما قال تعالى لا يستوي الجنت والطيب  
وقال سبحانه لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومن العلوم ان ظهور التفاوت  
عند هذه الاضافة به يقع التمييز بين مراتب النقص والكمال الاضافي وما به يتميز  
المراتب كمال فالنقص من كمال الوجود فلو لم يوجد النقص في المستعمل لم يتم الكمال  
لكن الكمال قد تم فلا بد من النقص النسبي فظهر ان الصور الوجودية التي هي  
تعينات الوجود والمفاض المختلفة باختلاف استعداد الماهيات كمالا ونقصا



ظاهرة ونجاسة كلها مستحسنة حكمة في عين كون بعضها مستفذر **شرعا وقول**  
من قال من المتكبرين القاصر عن مرتبة اليقين ان مثل من يقول ان المستفذر مستحسن  
كثل من شتم آخر بالانواع الشتم فانكروا عليه فقال انه لم اشته بل مدحته فاردت  
بقوله يا ليتيم يا كريم ويا فاسق يا صالح وبقولي يا مشرك يا موحد وهذا امر  
لا يجوز عاقل نبينه **ولا** يقبل اعتذار قائله فيه **قول** لا يصح في الية **ولا** يقول  
عليه اذا اطلاق المستفذر والمستفجع شرعا على ما هو كذلك شرعا اطلاق صحيح  
شرعي لكن استفذاره واستفجاءه شرعا تابع للحكمة فيكون حسنا حكمة  
في مرتبة في عين كونه مستقبلي شرعا ولاننا قض في ذلك بخلاف تفسيره فاقا  
بما صالح مثلا فانه تفسير للشيء بهذه لغة وشرعا فلهذا لا يجوز العاقل ولا  
يقبل فيه الاعتذار **واهل هذا الشأن** لا يلزم من كلامهم ان يقال للنجيت شرعا  
انه طيب شرعا حتى يكون قولنا متناقضا وانما اللازم منه ان النجيت شرعا  
نجيت شرعا لكن كونه نجينا شرعا تابع للحكمة فيكون مستحسن حكمة في عين كونه نجينا  
شرعا وليس هذا اطلاقا للشيء على ضده كما توهم وانما هو اطلاق للشيء على ما  
يراد به معناه شرعا مع بيان مرتبة حكمة تقرير القول تعا صنف الله الذي  
اتقن كل شيء وغير من الآيات وابن هذا من ذاك وكما بين السمن والسمات  
وتوهم بعض المتكبرين من بعض عبارات المقوم عدم الفرق بين اهل الوحدة **الصفوة**  
وبين السوفسطائية وانت تعلم بعد ما سمعت ان ذلك توهم ناش من عدم تحقيق  
كلام الفرقين بقى ان في النفس من صحة دعوى ان الشيخ قد ذكره انما يقول وهو  
عيناها ولا يقول وهي عينه لبطالته لما فيه من التناقض وكذا غيره من المحققين

9 شيئا فقد نقل غير واحد منهم الكوراني في شرح الورود الى مطلع وجوده قال  
**انما الكون خيال** وهو حق في الحقيقة  
**كل من يعلم هذا** حاز اسرار الطريق  
فانه لا فرق بين الكون حق وبين وهي اي الاشياء عينا ذا المراد بالكون الكائنات  
وهي لا الاشياء وقد اخبر عنها الهاحق في الحقيقة **نعم** اراد بقوله ولا انها خيال  
الها موجودات مبتدلة من حال الى حال ومن صورة الى صورة فان هذا هو  
معنى خيال عنده كما مرشد اليه كلامه في الباب السابع والسبعين وما به من  
الفتوحات لا ما يتوهم منه من انه امر متخيل لا وجود له في الخارج لكن هذا لا ينفع  
فيما نحن فيه وقد علمت بم نقل الحلاج وفي كونه كان مغلوبا على حاله مقال ونظير  
قوله ذاك **قوله** محمدي تلك قدس وعقلي ذاك فهو س  
**فاما آدم الاول** وما في الكون ابليس  
ومن يعرف ان عقله فهو س فليس مغلوبا بحال بل هو لو ذعي عظموس وقال الله  
القنوي وهو بيب الشيخ قد ذكره ومجلاه في مصباح الانس قبل الاخر معرفة  
الاشياء باسديتها وكون تلك الاشياء حقائقه معرفة ان كلام العالم والانس  
صورة الحق وان لا فرق بينهما في ذلك الا بالاجمال والتفصيل ومرا ان جميع الاشياء  
با اعتبار احديتها الوجودية في حضرة الالهية بطوننا والكونية ظهورا عين  
الحق وهذا في نظر المعارف وان كثرتها وان كانت معتبة فهي نسب اسمانية  
فلا موجود فيها الا الحق والتعدد في اسمائه وهذا في نظر المحقق المعنوي على المعارف  
فاذا عرف باحد هذين الوجهين فالاشياء اسماء الله تعالى وفي الحقيقة والتحقق



عن المتشي بهد صاحب المذوق نفسه والمتشي غير عني الحق لا نحتاج جميع التيقينات ولا  
الكون عنده أما لعدم اعتبارها أصلاً ولكونها نسباً عدمية فقد قال الشيخ  
في أثناء كلامه ففني من ليس وجوده الاعتباري وبقي من له الوجود الحق انتهى  
المراد منه ومثله في غير موضع من هذا الكتاب **وقال** الشيخ نفسه قد ستره من  
آيات في الفصوص **• الرب عبد والعبد رب •** ليت شعري من المكلف **•**  
وهل هذا القول يوهي عينه **وقال** وقال عبد الكريم الجيلي إن هومن قوله سبحانه  
قل هو الله أحد راجع إلى ضمير الخطاب المستتر في قل المقدر بانتهى مراد الله بالإنسان  
الكامل وهذا وإن كان ضرباً من الهذيان من فروع وهي أي الأشياء عينه  
ومثله ما ينسب لبعض الصوفية وهو قوله **•**

**•** وتلذذ أن مرت على جسدي يد **•** لأن في التحقيق ليست سواه **•**  
إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يكاد يستقصى ومن ههنا قال بعض المنكرين  
أنه يلزم من أهل الوحدة تصديق النصارى القائلين أن الله هو المسيح وعدم كفاهم  
بنك وعبد الكريم الجيلي أن النصارى لم يكفروا بأصل الحمل وإنما كفروا  
بالحصر الذي تضمنه كلامهم أي بدعوى أن الله هو المسيح لا غيره من الأشياء ولو  
عموا لم يكفروا وهذا ما تنسفر منه جلود المؤمنين ومن الناس من قال  
بصحته كلاماً من أعني هو عينها وهي عينه أما صحة الأول فلما مر وأما  
صحة الثاني فبناء على أن القائل لم يلتفت إلى خصوصيات كنهها كانت وعلى  
أي وجه اعتبرت فهو عينها في نفس الأمر وهي عينه في نظر القافي عن مشاهدة  
السوي بالكلية فلا شيء سواه في نظره حيث أحرق أشعة شمس الذات المسماة

بالسبحات مدارك بصره وانت تعلم أن هذا وإن حصل به الجمع بين ظواهر العبارات  
المعارضة في كلام الشيخ قد ذكره وغيره لكنه خلاف الظاهر ولعلني مع ذلك  
اختاره في الجمع فكل كلامهم عندنا لنا خلاف الظاهر وإن توجيه صحة الثاني  
يرشح منه القول بوحدة الشهود لأنها هي التي مدارها على الوحدة في نظر القافي  
دون الوحدة في نفس الأمر إذا القائل لها يقول بثبوت وجوده في نفس الأمر  
وجود واجبي ووجود مكاني لا أنه يقول قد يحصل للمالك ما لا يرى معه  
الاختلاف في أوقات كالنجوم مع الشمس في رابعة النهار من حيث أنها مع  
وجودها في الخارج لا تراها إلا بصار ومن الناس من اختار ما سبق نقله  
عن القصري من أن الأعيان الثابتة هي الصور العلمية المحادثة حدوداً  
ذاتياً بالفيض الأقدس ثم قال **•** الله لما طلبت منه تعالى إبرازها قال سبحانه  
لها حيث لا أحد غير من عز وجل أبق على ما أنت عليه مدى الأيام وأنا  
أجتني بالك من الأحكام فبقيت ملازمة مدها راضية بما عندها تشديداً **•**  
**•** كفا في فخرا أنني في حظيرة **•** تمنع عن طيل العقول حماها **•**  
فظهر الله تعالى بالها من الصور ولم يبق سجانها وان ظهر بل هو باق على  
ما هو عليه في ذاته من القدس والتزده والاطلاق حتى عز في الاطلاق  
إلى غير ذلك من صفاته وذلك المظهر والله تعالى المثل الأعلى على حد ظهور  
جبرئيل عليهم في صورة دحية عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما  
هو عليه لم يفارق سدة المنتهى فالعينية من الطرفين باعتبار الظهور فليس في  
الدار غيره وبار **•** وانت تعلم أن هذا متى اعتبر فيه كون الأشياء عبارة عن الصور



والفأعبارة عن الوجود المطلق المضاف الى خصوصية ما هي مقتضى العين الثابتة  
اي عبارة عن مجموع المطلق والخصوصية اللازمة لم يظهر فرق بينه وبين ما قرر  
اولا اصلا فلا يتعاكس الحمل عليه ايضا ومن اغرب ما رايت في هذا المطلب ان  
ان الاعيان الثابتة هي الصور العلمية والفأعلى ما هي عليه من الشبوت لم تشم لمكان  
الغيرة الالهية ربحا لوجود الخارجي ولا تشم ابدا وان الله تعالى كان ولا شيء  
معه وانه سبحانه لان على ما عليه كان على معنى انه جل وعلا لم يتجل في مظهر  
اصلا وان هذا الذي يرى انما هو الصور العلمية المحدومة في الخارج الثابتة في  
العلم والروية الواقعة في البين على حد روية ما في ذهن السجياوى على ما يقال  
يتصور الشئ اى شئ كان في المجلس وتيلوا سماه مخصوصة فيرى الحاضر لخاصية  
في تلك الاسماء ما في نفسه فيظن الحاضر انه راى ذلك الشئ في الخارج وانه  
موجود في المجلس فاذا صح للسجياوى ان يرى ما في نفسه من الصور العلمية  
في الخارج بواسطة الاسماء فما ظنك بالله عز وجل فهو جل جلاله يرى ما في  
علمه من الصور بقدرته العظيمة من غير ان يكون في الخارج شئ وجميع ما يرى في الخارج  
من آثار قدرته تعالى انما يكون اولا للصور العلمية التي عنده سبحانه ثم يرى على حد  
ما يفعل السجياوى والتعجيل في امثال هذا المقام يقرب من وجه ويبعد  
من وجه ثم قيل ان الوجود المطلق بالنسبة الى هذه الصور غيرها اذا اخذت مع  
المعارض الذهنية وعينها واخذت مغرة عنها وذلك لما قرر ان العلم عين  
المعلوم وان صفاته عن وجل عين ذاته فماتل سائل الله تعالى العافية ومن  
اشهر ما استشكل على القول بوحدة الوجود اهل التكليف والتسليم والتعذيب

والمدح

والمدح والذم بناء على ما ذكر يقتضى المفارقة الذاتية بين المكلف والمكلف والمنعم  
والمنعم ولا مفارقة على القول بالوحدة واجيب بان ان اريد بالمفارقة  
الذاتية بين الممكن المكلف والواجب المكلف ان يكون الممكن مخلوقا من العدم  
المحض الذي لا يتميز له في نفسه اصلا فذلك مما بين بطلانه ضرورة ان ما لا يميز  
له لا يعلم وان اريد بها المفارقة بين الحقيقتين فهي متحققة فان حقيقة الحق  
تعالى لا تقاير وجوده ووجوده هو الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي وحقيقة  
الممكن مفارقة لوجوده في العقل وان اتحد معه في الخارج بمعنى انه ليس لهما  
هويتان متمايزتان فيه على ما حكى عن الاشعري فان حقيقة امر معدوم تتميز  
في نفسه يتميز ذاتي غير مجعول ووجوده ليس وجودا مطلقا بالمعنى الذي  
قالوه في وجود الواجب بل هو وجود خاص مقيد بخصوصية ما اقتضاها  
الاستعداد الذاتي لما هيته العدمية فالمكلف مكرب من الوجود والعدم  
كما يشير اليه قول الشيخ في مفتح الفتوحات الحمد لله الذي اوجد العالم  
من عدم وعدمه والمكلف محض وجود لا يشوبه عدم اصلا فهو عين الوجود  
المطلق الغير المقترن باهية عدمية وكون الكائنات من عينات النور  
المضاف والوجود المفاض لا يرفع المفارقة المصححة للتكليف وما يترتب  
عليه فحقيقة المزج بين تجلئ الهوية والصورة الخلقية التعينية بمقتضى حقيقة  
العدمية هي التي احدث ما به ليصح التكليف وما يتبعه من الكمالات كالقدرة  
وما اشبهها قال الشيخ قد سره في الباب الثالث والخماسة من الفتوحات  
قد بان لنا ان هوية الحق سمع العبد وبصره وجميع قواه والعبد



ما هو الا بقواه فما هو الا بالحق فظاهر صورة خلقية محدودة وباطنه هوية الحق  
غير محدودة واعطى المجموع معنى دقيقا غامضا لم يعط كل واحد على الانفراد  
بدا صيف الى الصورة ما اضيف من موافقة ومخالفة وطاعة ومعصية  
وبه قيل انه مكلف ولا يكون العبد الا بالمجموع لان اسم العبد ما انطلق الا على  
المجموع انتهى **وقال** في الباب الثامن والتسعين وما به واعلم ان الاشياء  
بأحاديثها حكم وبامتزاجاتها تحدث لها احكام لم تكن ولا لواحد منها  
فانها تعرف ان سواد المداد حدث بعد ان لم يكن من امتزاج الزاد والعفص  
فحقيقة المنج هي التي احدثت السواد ما هو لواحد بعينه انتهى، ويشير الى  
ما ذكرنا ايضا قوله من ابيات، فلولا وكولانا، لما كان الذي كانا ،  
**وقال** في الباب الرابع والخمسين ومحال ان يطلب سبحانه ما لم يجعل فينا  
قوة الايمان به ويكتسبنا من ذلك فانه تعا حكيم وقد اعطانا في نفس هذا  
الطلب علما بان فينا قوة ربانية ولكن من حيث انا مظهر لها اكتسبنا  
قصورا عما تستحقه من المضي في كل ممكن فطلبنا المعونة فشرع سبحانه لنا  
ان نقول وايالك نستعين ولا حول ولا قوة الا بالله انتهى، وهذا نهاية  
ما يوجه به امر صحة التكليف وما يتبعه **والنختم** البحث بجبارتين  
للشيخ قدس سره يعلم منهما امر وهي عينه **وامر** وهو عينها من حيث الصحة  
وعدمها **وامر** من محالنا الحق وانا هو وما اشبه ذلك **فنقول قال**  
في الباب الثامن والخمسين وخمسين من الفتوحات الصور التي تدركها  
عند نظرك في المرأة ما هي عينك لحكم صفة المرأة فيها من الكبر والصغر

والطول

12 والطول والعرض ولا حكم لصورة المرأة فيك فما هي عينك ولا عين ما ظهر من ليس  
انت من الموجودات الموازية لنظرك في المرأة ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها  
من الحكم فانك لا تشك انك رايت وجهك ورايت كل ما في وجهك ظهر لك  
بنظرك في المرأة من حيث عين ذلك لاس من حيث عين ذلك لاس من حيث ما طرا  
عليه من صفة المرأة فما هو المرئي غيرك ولا عينك كذلك الامر في وجود العالم  
والحق اي شئ جعلت مرآة اعني حضرة الاعيان الثابتة او وجود الحق فاما ان  
يكون الاعيان الثابتة للذات فمظاهرة هذا حكم المرأة في صورة الراي فهو عينه  
وهو الموصوف بحكم المرأة فهو الظاهر لصورة الظاهر ويكون الوجود الحق  
هو عين المرأة فيرى الاعيان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه فيرى  
صورتها في تلك المرأة ويترأى بعضها لبعض ولا ترى ما ترى من حيث ما هي  
المرأة عليه وانما ترى ما ترى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان  
كما لا ينك الناظر وجهه في المرأة ان وجهه راى وما للمرأة في ذلك من  
الحكم يعلم ان وجهه ما راى فكذلك الامر فانك بعد ذلك ما شئت كيف شئت  
انتهى **وقال** في كتابا ليا، وهو كتابا ليا هو الاتحاد محال فان المعنى محال  
عندك متى تريد الاتحاد به هو الذي يقول انا فليس يا تحاد اذن فانه انما  
منك لا انت فاذا قلت انا فانت لا هو فانك لا تخلو ان تقول انا بانا ينك  
او بانا نيته فان قلنا بانا ينك فلا اتحادا للثبته لاس من طريق المعنى ولا من طريق  
الصور والقائل من العلماء انا لا نخلو اما ان يعرف الهوا ولا يعرف فان عرف  
الهو فقوله انا على الصحيح غير جائز وان لم يعرف تعين عليه الطلب واستغفر من انا







او تاويله بما هو مطلق عليه بينهم وان لم يكن غيرهم اذ اللفظ المصطلح حقيقة عندهم فلا  
يفرض عليهم لمخالفة اصطلاح غيرهم كاحقة ائمة الكلام وغيره ومن ثم زل كثير  
في التحويل على محقق الصوفية بما هم يرتبون منه ويتردد النظر فيمن تكلم باصطلاحهم  
المقرر في كتبهم قاصدا له مع مذهبهم والذي ينبغي بل يتعين وجوب منه بل لو قيل  
بمنع غير المشتهر بالتصوف الصادق من التكلم بكلماتهم لم تكن المشكلة الامع نسبتها اليهم  
غير مصنفه لظواهرها لم يجد انتهى كلامه وقد مدح في غير موضع من فتاويه الشيخ  
الاكبر قدس سره وقال في بعض المواضع بعد كلامه في مدحه فلا ينبغي التعرض  
للائكار عليه فانه السام القائل لوقته كما شاهدناه وجرنا به فانا من حق عليهم  
من المقت وسوء العقاب ما اوجب لهم التعرض لهذا الامام المعارف بالانكار  
حتى ستاصل شافهم وقطع دابرهم فاصبحوا لا ترى الامساكنهم فغياذ بالله تعالى  
من احوالهم وتفرعنا اليه عز وجل من اقوالهم انتهى الى غير ذلك من كلامه لاجلة  
ما هو من هذا القبيل **ويجبني** في هذا المطلب كلام الشيخ نفسه قال في كتاب الفوائد  
في المناهدة ينبغي لمن وقع في يده كتاب في علم لا يعرفه ولا سلك طريقه ان  
لا يبدى فيه ولا يعيد وان يردده الى اهله ولا يؤمن به ولا يكفر ولا يخوض فيه البتة  
رب حامل فقه ليس بفقير بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فلم يحتاجون فيما ليس بكم  
به علم فقد ورد فيهم الذم حيث تكلموا فيما لم يسلكوا طريقه وانما سقنا هذا كله  
لان كتب اهل طريقنا مشحون من هذه الاسرار ويستطع عليها اهل الافكار بافكارهم  
واهل الظاهر باول احتمالات الكلام فيقعون فيهم ولو سئلوا عن محمدا اصطلاح  
المقوم الذين تاملوا عليه في عباراتهم ما عرفوه فكيف ينبغي لهم ان يتكلموا

ما آدم في الكون وما اليبس  
ما علمت حيلان وما اليبس  
الكل عبارة وانت الحنف  
يا من هو للقلوب فينا طيب  
وقال شيخنا في فتاويه  
جود علمت فقهين وما في الكون اليبس  
في آداب الآلات  
وقد تشبهت هذه الكلام اليوم على  
وجال السجدة والفساق واتبع رافع  
الرافع وتفاقم وما لا سوية  
انتم

فيما لم يحكموا اصله انتهى ومعظم كتبه قدس سره في هذا الامر الذي اشار اليه فوق  
كتب كثير من القوم واكثر من طالع فيها من القاصرين كفا وكفى فهو  
العياذ بالله تعالى الى سقر وما اصدق قول ابن حجر في فتاويه ما نفعه وانما  
كتبه يعني الشيخ قدس سره فانها مشتملة على حقايق يصرف فهمها الا على العارفين  
المختصين من الكتاب والسنة المطلعين على حقايق المعارف وعوارف الحقايق  
فمن لم يصل لهذه المرتبة يمشي عليه منها زلة القدم والوقوع في مهامه بحيرة  
والذم كما شاهدناه في اناس جهال اذ منوا مطالعتها فخلعوا ربة الاسلام  
والتكليفات الشرعية من اغناهم الى ان قال من لم يكن من اتقن العلوم  
الظاهرة والباطنة ونظر فيها فهم خلاف المراد فضل واضل انتهى ونحوه  
في موضع آخر من الفتاوى **وانا اقول** قد شاهدت انا نحو ما شاهد والظاهر  
ان الشيخ واضربه ما الفتوى تلك الكتب المشتملة على هاتيك المعضلات الا  
لمن يفهم مرادهم مما اشتملت عليه من العبارات والاشارات والافانهم  
ما في صحيح البخاري عليه رحمة الباري عن علي كرم الله تعالى وجهه حدثوا الناس بما  
يعرفون اتجبنون ان يكذب الله ورسوله وما في اجماع الصغير مفردا لابن  
عساكر عز ابن عباس رضي الله عنهما ما انت محدث قوما حديثا لا تبلغه  
عقولهم الا كان على بعضهم فتنة **وما** نقل الامام حجة الاسلام الغزالي من  
انكار الامام احمد على احداث المحاسبي في نقل الشبهات وردها بما حاصله  
ويحك ما يؤمنك ان تعلق الشبهات بقلب السامع ولا يقوى اجواب على ان  
يقطعها لا اكلمك ابدا ولعمري ان تلك الشبهات التي خشي الامام علوقها

قال الغزالي رحمه الله  
وما انتي شجرة فلابد من فروعها ووردها فلابد  
منها



اهلون بكثير ما يعلق بقلوب السامع اجهل من عبارات القوم في كتبهم ونعاصيه  
 عن القلع بالجواب اقوى من تعاصيه وهذا غايه ما يقال ما يخطر بالبال وانا  
 في مسئلة وحدة الوجود متبع اثر الامام الرباني مجدد الالف الثاني ناطور  
 الشرح الاحمدى بسيدى وسندى الشيخ احمد الفاروقى السرهندى فانه منكرو  
 حقيقتها في نفس الامر وان ادعاها كثير من الجهل الرجال مدع انها قد تعرض  
 للسالك كغيرها من الاحوال وانها لا تبقى اذا ترقى ومع هذا لا انكر طاعتنا  
 على القائلين بها ذوقا ولا ارى الاشكال عليهم ممن كان حقا وانما اطنبت  
 زياده على الحاجة في هذا المقام لانه كم زلت فيه للخوض فضلا عن العوام اقدم  
 على انما ذكرته ذرة من هلالان او قطرة من بحر عمان فتأمل ذلك والله تعالى  
 يتولى هذا **الاستدلال الثاني**  
 الاختلاف في عينية الاسم وغيرته من ابي باب وما معنى العينية في كلام  
 بعض ذوي الالباب **اقول** بعد حمد الله الذي له الاسماء  
 الحسنى والجلال السامي الاسنى والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي  
 انجلى عن عين قلبه الشريف المعين فراى ما راى من عجائب سر الكونين  
 ثم عرج برضى اذا قطع الاثر راى بعين الراس راس العين ولذا نادى هو  
 بشائر النعماء للذات العلوم من عالم الخيب ومنها لا دكم الاسماء  
 وعلى آله الذين فتح لهم الى حظائر القدس ارفع باب واخذ بايديهم حتى  
 بنوا من قباب الانس اهل قباب وعلى اصحابه الذين بالغوا في نصر شرعته  
 فكان ما يتوهم من الاختلاف بينهم غير الاتفاق على تاييد ملة ان الاختلاف

في ذلك

في ذلك من باب الاعتقاد لا من باب المباحث اللغوية كما حقه غير واحد من  
 العلماء والمجاد واستعلم ان شاء الله تعالى ذلك من اثناء الكلام في تحرير المقام  
 وتعلم ايضا ان شاء الله تعالى الملك الوهاب معنى العينية في كلام بعض ذوي  
 الالباب فاستمع لما يتلى عليك اخذا التوفيق بكتابك يدك قد طال  
 التساجر في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره فالاشاعرة على الاول والمعتزلة  
 على الثاني وقد تجردت عن ارباب الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون حريا  
 لهذا التساجر حتى قال الامام الرازي في تفسيره ان هذا البحث يجري مجرى  
 العبث وذكر وجهها ادعى لطفه ودقته وقد كفنا ناشها بالذين انخاضوا  
 في حواشيه على تفسير البيضاوى مونة رده وقد اراوا السيد الخميني في  
 شرح المواقف فلم يتم له وللمسهلي في ذلك الكلام ادعى انه الحق وصنف  
 ابن السيد في رده رسالة مستقلة وادعى الشهاب انه الى الآن لم يجسر  
 وانه لم يرمع سعة اطلاعه في هذه المسئلة ما فيه تلج الصدور ولا شفاء  
 الغليل ولم يأت رحمه الله في حواشيه على البيضاوى من قبل نفسه بشئ  
 يزيح الاشكال ويريج البال من البلبال وها انا من فضل الله جل علاه  
 ذاكر شيئا ان قبل غايه المناء وقد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في  
 الاسقاط وان رده فقد رده قبله كلام المصنف كل فرد منهم يقابل بصرف  
**فاقول** الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والوجود والشئ والعين  
 وهي عندهم اسما مترادفة كما نقله الامام ابو بكر بن فورك في كتابه الكبير في  
 الاسماء والصفات والاستاذ ابو الفاسم السهمي في شرح الارشاد وهما من

عن عجمية رحمه الله



تعتقد عند ذكره المختصر ومنه في قوله تعالى سبح اسم ربك اذا التسبيح في المعروف انما  
يتوجه الى الذات الاقدس وحمله على تنزيها للفظ مما لا يليق كحمله على المجاز و  
الكناية مما لا يليق اذ بعد ثبوت ما ذكرنا لا يحتاج اليه ومن حفظ حجة على من  
لم يحفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميت بها اذا الكفار انما عبدوا  
ذوات الاصنام ودون الالفاظ الموضوعات لها وان استقام على بعد وكذا باسم  
الله اول الكتاب الكريم عند بعض الا ان الاستعانة بالالفاظ مجردة مما لا  
معنى لها وليس من التسعة والتسعين ما لفظه اسم والا فحاج قبيح في الكلام  
فمعنى ارادة الذات وامر الاضافة هين واعترض بانه فرق بين الاستعانة  
المتعدية بنفسها والاستعانة المتعدية بالياء بغير ذوى العلم نحو استعينوا  
بالصبر والصلوة سلمنا ان الاستعانة لا تكون الا بالذات الا ان التبرك  
لا يكون بها وقد قالوا به في البسملة وفيه دغذغ **وقول** سبويه والفعل  
امثلة احدثت من لفظ احدث الاسماء ظاهر في هذا الاطلاق اذ من المعلوم  
ان الالفاظ لا احدث لها وانما الاحداث للذوات واستعمال مثل هذا الراك  
الجميل كروايته وهو بهذا المعنى غير المستحق ولا ريب في اخذ الاسم من السمو لا سمو  
المعلوم في الحقيقة انما هو بوجوده ان كان موجودا حيث ارتفع عن نقص العدم  
وبمعقوليتها عن الالتباس بمعلوم آخر ان لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها  
ونعلم المعلومات باسمها لم نحتاج الى تسميتها لكن لما صحت غيبها عنا لما منع في  
البصائرنا وبصائرنا احتجنا الى ما يد لنا عليها في التماطيل والاحبار عنها فن  
انه تعالى هذه الاوضاع لطفا بنا وحكمة من حكيم عليم فلما سمعت المعلومات

بمعقوليتها

بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجودا منها عن العدم قبل لها اسما  
ولما دلت الالفاظ عليها قبل لها ذلك ايضا تسمية للنسبة باسم ما هو دليل عليه  
ويطلق الاسم ايضا على الدال وهو قسما قديم وهو ما سمي الله تعالى به نفسه في  
كلامه القديم والقول فيه كالقول في كلامه الذي هو صفة شخصية له تعالى من انه لا  
عين ولا غير بالمعنى الذي اراده الاشاعرة من **الغير** و**حادث** وهو ما سمي الله تعالى  
به نفسه في غير ذلك اعني الكلام اللفظي على قول من يرى حدوثه وهو غير المعتر  
لا يثبتون الا القسم الثاني من هذا الاطلاق لعدم ثبوت الاول عندهم ولنفسهم  
الكلام نفسى القديم والاشاعرة لما رأوا ان نزاعهم اياهم في القسم الاول من  
الاطلاق الثاني يعود الى النزاع في المنشأة تركوا واكتفوا بالنزاع  
في المنشأة حتى برهنوا فيه على مدعاهم ونوروا بالقواطع وعواهم  
ونازعهم في الاطلاق الاول والثبتوه بظواهر الآيات ونقل الأئمة  
الثقات وقالوا ضد قولهم ان الاسم عين المسمى فكانه ترق صورة من نفي  
العينية واثبات لا ولا الى القول بالعينية التي انكروها واظن ان القائل  
الاول لم يقل ذلك الا ليرصدهم قولهم ظاهر الغرض من الاغراض والآفالا  
الموضوع يرفع المصادمة حقيقة ثم قاله من قاله بعد تقليد له ولعدم فهم المراد  
من ذلك ما عترض بانه لو كان الاسم هو المسمى لتكرر المسمى عند تكرار الاسماء والافان  
الاسم يتبدل والمسمى لا يتبدل والاسم يطر بعد وجود المسمى والشئ لا يتقدم على  
نفسه ولا يتأخر فليس هو هو والكل غير وادرا على تقدير القول بالعينية بناء  
على القسم الثاني من الاطلاق الثاني وليس فليس ويتضح من هذا ان قول المعتزلة



بالغيرة ناش عن ضلالة في الاعتقاد ومن يضل الله فماله من هاد وكان الاشياء  
 لما رآوا ان المعتزلة اهل الاهواء يسيرون حسوا في ارتقاء وان كلمتهم هاتيك  
 عند المطلع العاقل كلمة حق اريد بها باطل لم يوافقهم فيما قالوا ولم يجابوا  
 الى ما اليه مالوا ولا فحيت كان الاسم في تلك القضية من القسم الثاني من الالفاظ  
 الثاني يكون حادثا وغير المسمى عندهم ايضا كالمعتزلة فما كان يضربهم مجرد القول  
 ان الاسم غير المسمى يحمل الاسم على القسم الثاني بل هو دينهم الذي يريد ينون وعقيدتهم  
 التي لها يعتقدون ولكن لما اريد به بالهل وتوحي فيه الى سم قاتل  
 صار واعنه بمغزل وبعد واعنه بالف منزل فاخذوا الاسم بمعنى لم يقل به  
 اولئك الغوات ولم يصدقوا من رواه من الثقات وقالوا الاسم عين  
 المسمى ولما كان للاعتقاد دخل ما فيه عند بعض الامجاد ذلك الاختلاف من  
 باب الاعتقاد والافلا اختلاف حقيقة في ثبوت المعنى الاول لغة ومتى ثبت  
 لا ينافي المعتزلي في ان الاسم بذلك المعنى عين المسمى ولكون المعتزلي بعد ثبوت  
 ذلك لا ينافي في المعينية والاشعري بعد قصر النظر على مجرد مفهوم القضية لا  
 ينافي في الغيرية ذهب بعض الى ان اختلاف لفظي **ثم** ان ما ذكره لا يخلو عن  
 بعد عن الظاهر وكذا لا يسلم عن تساهل ان انكره فانا مكابر **ومن الناس**  
 من زعم ان ذلك الاختلاف حقيقي قطعا وانه اختلاف في عينية الوجود و  
 زيادته في الواجب والممكن وذلك يحمل الاسم في القضيتين على معنى الوجود  
 ولا يخفى ما فيه **وبالجملة** الامر معضل والحال مشكل وهذا غاية ما خطر لذهني **السيقم**  
 فامعن النظر فلا حرج على فضل الله الجواد الكريم **والشهور** باقيل ان الاسم ان

اريد به اللفظ فهو غير المسمى جماعا او الذات فعينه كما لو اطلق لان من قولهم ان  
 كل حكم ورد على اسم فهو على مدلوله او الصفة كان تارة غيرا كالحالق وتارة عينها  
 كالله وتارة لا ولا كالعالم انتهى وانت تعلم ان اطلاق كلام كل من مدعى المعينية  
 ومدعى الغيرية على هذا ليس في محله وان هذا التفصيل غير متفق عليه ولو اتبع عليه  
 يعود اختلاف لفظيا كما قال به غير واحد فتأمل ولا تغفل **ثم اعلم** ان الصوفية  
 ايضا قائلون بان الاسم عين المسمى وكأنه مبني على ان الاسماء مظاهر لحضرة الحق  
 الاول الآخر او على ان الاسماء عبارة عما ظهر من الاشياء والالفاظ الاسماء عليها  
 لما فيها من الدلالة عليه سبحانه وعلى الاحتمال يستحتاج الكلام الى ما مر في السؤال  
 الاول فتذكر واسمها اعلم

### السؤال الثالث

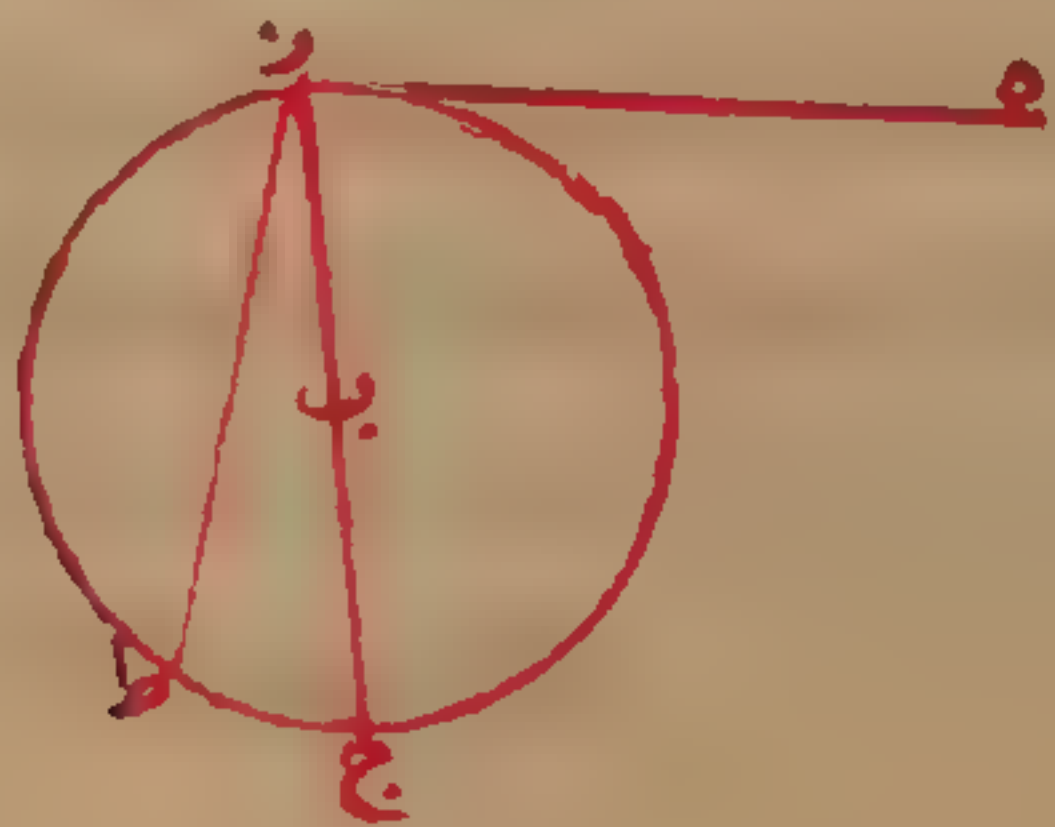
ان الذي ذكره اقليدس في ثلثة الاصول من الكلام يلزم عليه القول بالطرفة  
 فما اجاب عنها ولم يختص بها النظام انتهى **اقول** بعد حمد الله الذي طهرت  
 عقول الحكماء عزادوا لك جوادا حكمة ومنفراجات جلالة فظلت قوائم على سطح  
 احبوة تطلب زوايا جوده وودا ترفاضا له والصلوة والسلام على سيدنا  
 محمد نظام قلنا لا يجوز وغطام دراري محاسن الاخلاق منه في عقود وعلى آله  
 واصحابه الذين لم يفارقوا خط الاستقامة فبلغوا البعد لا بعد من بروج الكرامة  
 وفاق كل منهم في رواق الفضل الشيخ الرئيس ونال ما نال من حكمة الاشراق فما  
 افلاطون وارسطا ليس واين منهم اقليدس وذو عينا طيبين وعلى من شامهم  
 فغشاه من افلاك الحكمة ما غشاهم لا يخفى ان النظام صرح بالطرفة حين الجاه  
 الالتزام واقليدس لم يصرح بها في ثلثة الاصول بل لزم منه كما صرح به كلام الناس



المنقول فلهذا اختصر النظام بالقول بالطفرة ولم يذكر العلماء فيما شاع قالوا بها  
 غيره **بيان الأول** على سبيل الاختصار لما ان البحث مفروق منه قد الفت فيه  
 عدة رسائل مشهورة في الامصار انهم اختلفوا في حقيقة الجسم البسيط اي ما لا  
 يتركب من الاجسام المختلفة احقايق سواء تركب من الاجزاء المتشابهة في الحقيقة  
 نظير السكر المركب من القطع الخشبية او لم يتركب من الاجسام اصلا كالجسم الحائي  
 عند غير حجة الاسلام الغزالي منا والمحدثين من الفلاسفة فغدا الحكماء المتقدمين  
 هو متصل واحد لا يكون له اجزاء ومفاصل بالفعل لكنه قابل للانقسامات  
 الغير المتناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد تقف عنده نظير ما قاله المتكلمون  
 في مقدورات الله تعالى في ايام الجنة وقال محمد الشهرستاني انه متصل واحد  
 لكنه قابل للانقسامات المتناهية الواقعة عنده والمتكلمون على انه ليس  
 متصل واحد بل له اجزاء ومفاصل وينعها من التناثر قدرة الله تعالى الذي  
 يمسك السماء ان تقع على الارض حيث جعل بينها قوة تجاذب نحو القوة التي  
 بين المغناطيس والحديد وكل من اجزائه لا يتجزى اصلا لكن الجمهور منهم على  
 انها متناهية والنظام على انها غير متناهية وذيمقراطيس يقول بانها  
 اجسام صفراء صلبة غير منقسمة بالفعل ومنهم من قرر الخلاف في الجسم المفرد  
 اي غير المركب مطلقا من الاجسام لا مختلف احقايق ولا متفهما فلا يتأتى فيه  
 حذو ذيمقراطيس لانه ينفي الجسم المفرد فالمداهب على ذلك اربعة كذا في حواشي  
 سيد المحققين على شرح حكمة العين وعندما نسب النظام من المذاهب مع انه  
 كالنجار من المعزلة قائل بتركيب الاجسام من الاعراض المجتمعة كاللون والطعم

والاصوات

والاصوات وغيرها مبني على انه يلزم من حيث لا يدري اذ هو بعد ما اطلع على  
 ادلة نفي الجزء قال يقول الجسم القسمة الى غير النهاية ومن مذهبهم ان يقولوا لانقسام  
 مستلزم لحصول ذوات الاقسام فلزوم القول بانها مركبة من اجزاء غير متناهية  
 فلزوم القول بالجزء لكن في شرح الموافقة انه صرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية  
 بالفعل ورد ذلك بان الجسم المتناهي المقدار محصور بين حاصرين واختصارا لا  
 يتناهي بين حاصرين محال بدهية وبانه لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة  
 من اجزاء غير متناهية لزم عدم الحق السريع البطيء وبطلان اللازم دليل بطلان  
 الملزوم وذلك لان الجسم السريع اذا قطع البطيء جزءا مثله او اقل منه او لا  
 يقطع اصلا لا سبيل الى الثالث لان البطيء ليس لتخلل السكناات ولا الى الثاني  
 لانه يوجب انقسام الجزء فتعين الاول ويلزم ما يلزم ولما اورد الخلاف هذا  
 الاخير على النظام اضطر الى القول بالطفرة وهي لغة الوثبة وعرفا انتقال  
 شيء من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر من اجزائها من غير ان يحاذي ما يليها  
 من الاجزاء هذا **وبيان الثاني** ان اقليدس في الصوري برهن في المقالة الثانية  
 من كتابه الاصول على ان الزاوية احادها احادته من محيط الدائرة وانحط  
 المتصل بمحدها في هذا الشكل مثلا



على ان الجسم البسيط هو الذي لا يقسم الى اجزاء متناهية



وهي زاوية **ح ز ه** احد من جميع الزوايا احاد المستقيمة الخطين فيجب ان تكون الزاوية  
احادثة من قطر الدائرة مقعها المتصلة به بنقطة التماس للخط المستوي في الشكل  
المذكور وهي زاوية **ب ز ح** اعظم من جميع الزوايا احاد المستقيمة الخطين لانها تقصير  
مع الزاوية الاولى التي هي احادها زاوية قائمة وذلك لان الخط الخارج من نقطة  
التماس الى مركز الدائرة وهو خط **ز ب ج** عمود على الخط التماس وهو **ز ه** كما برهن  
هو نفسه عليه ايضا في ثامن هذه المقالة وهذا ليس فيه التصريح بالطرفة ولا القول  
بها كما هو ظاهر للاخبار وظهور الشمس في رابعة النهار لكن يلزم منه ذلك على ما  
اعترض عليه لعلنا جلال الدين الذي في الاغودج واجاب به عند ايضا **انما**  
**الاول** فلانه يلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز اذ في حركة مع نبات  
نقطة التماس وهي **ز** تصور الزاوية احادثة من القطر ومحيط الدائرة بعد  
الحركة وهي زاوية **ح ز ط** اعظم من القائمة من غير ان نصير مثل القائمة لان القطر  
اذا تحرك هكذا باي قدر كان تنضاف الي تلك الزاوية احادثة العظيمة زاوية  
مستقيمة الخطين وانها اعظم من الزاوية احادثة من الدائرة والخط التماس  
التي كانت متممة للزاوية احادثة من الدائرة والمقطر من قائمة فيكون مجموعها  
اعظم من القائمة فيلزم ان يكون المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار  
الكبير من غير ان يصير مساويا له وذلك بطلان استدلال الطرفة المستحيلة  
**واما الثاني** فلانه عليه الرحمة قال قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات  
المختصة بالكميات وليست بالذات بل بالكم بالذات هو السطح الذي هو معروف  
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما

الزاوية

19 الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يجب ان توجد في هذه الحركة كما ان لا توجد في الحركة  
من بعض الكيفيات الى بعض اخر منها مثلا لا توجد الصفر في الحركة من المستقيمة  
الى السواد ولا البياض وفي الطعوم لا توجد المارة في الحركة من المحوثة الى المحلولة  
واحاصل ان الطرفة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على الاكبر من غير ان يثبت  
والمقدار ههنا هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم عند الابدان يساويه واما  
الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق  
جميع الكيفيات في جميع احركات الكيفية انتهى واجيب ايضا لكن بما برهن بعد  
التأمل اليه وبما لا يقول بعد الانصاف عليه وتعليقه غيات بان فيه نظرا لان  
الزاوية لو كانت كيفية لكانت من الكيفيات المختصة بالكميات على ما صرح به  
القائلون بذلك فلكل الكيفيات تنصف بالمساوات والمخالفة حسب انصاف  
الكميات التي هي محالها واختلفا بها بالعظم والصغر ومساواتها مستلزم  
لاختلاف كميات هي معروضاتها ومساواتها وبالعكس فكما ان السطح الناقص  
عن اخر لا يزيد عليه الا بعد المساوات كما اعترف به كذلك الكيفية المختصة بالموصوف  
بالمساوات والمخالفة بالعرض لا تزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ  
الى مساواتها فالكمية والكيفية بالعرض واحد في هذا الحكم فالذهاب الى الكيفية  
لا يدفع الاشكال على اننا نقول ان السطح المتزايد ان بلغ معروض القائمة فان عرض  
لها الكيفية التي هي القائمة لهي قائمة كما اطبقوا عليه وان لم تعرض لزوم المحذور  
المذكور بعينه وان لم يبلغ لزوم الطرفة انتهى ورد باننا نختار عدم العرض كما هو  
ظاهر كلام اجلال ولزوم المحذور ممنوع فتأمل واعود فاقول قد بسط الكلام في



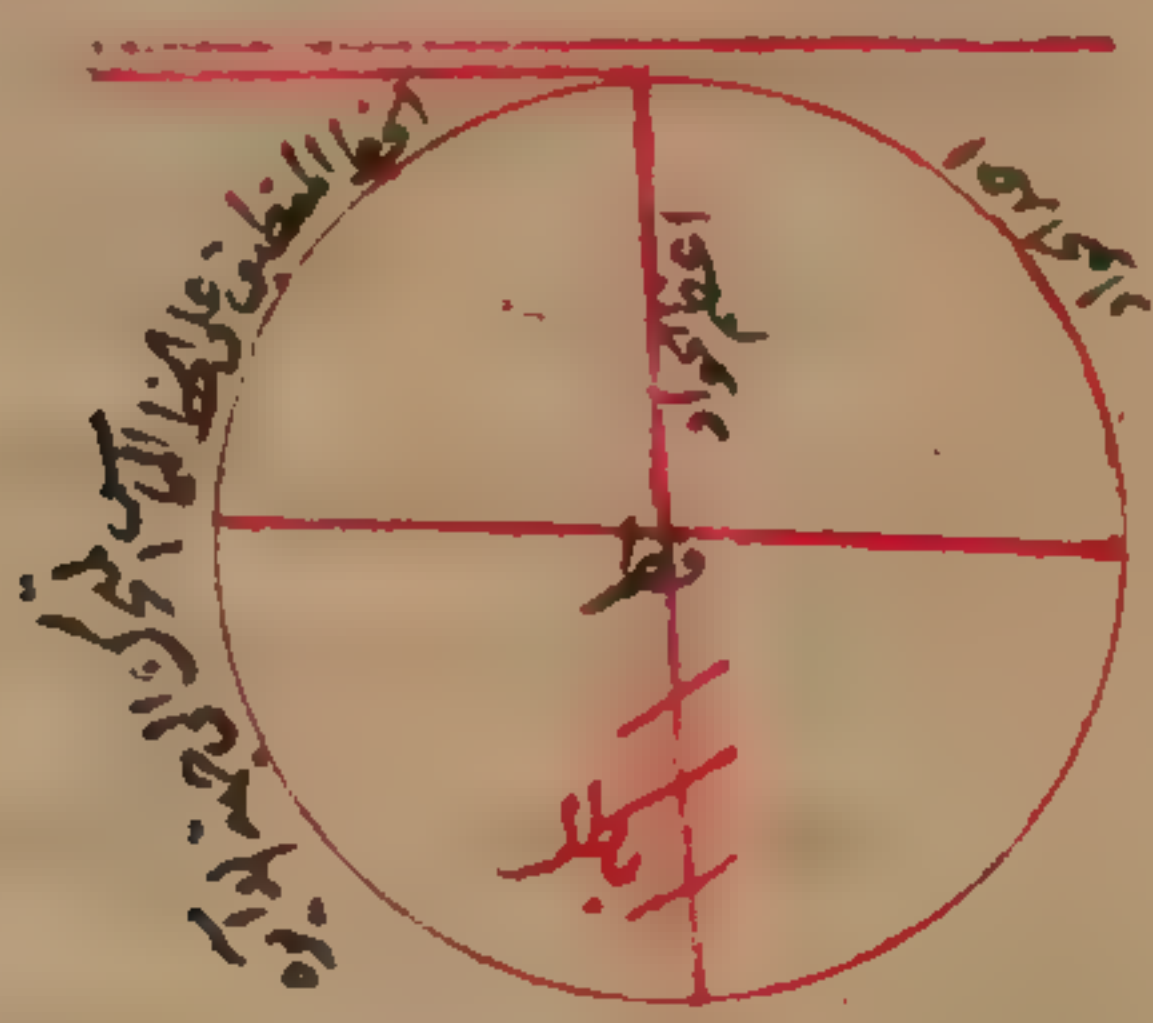
هذا الاشكال الملاصدرا في اجلدا الثاني من اسفاره في فصل ثمر شبه المثبتين  
 للجزء ونقل بعض الاجوبة وقال ان السفسطة فيها ظاهرة ثم نقل عن شيخه وجها  
 ادعى انه وجها وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبارا لانها سطح  
 واعتبارا انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة فالا اعتبارا  
 الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطيين لا يمكن  
 ان تساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم  
 من المستقيمة الخطيين على المستقيم من مختلفتيها فاما ان يقع المستقيم الآخر بين  
 المختلفين او خارجا عنها اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق  
 الزاوية المستقيمة الخطيين على مختلفتيها واستوفى ذلك من هذا الشكل

ووقع بين المختلفتين  
 وتقع خارجا عن المختلفتين

وباجلدة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة  
 لانها من الفضول المتنوعة للخط فكذلك المارحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت  
 الحركة اما متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقر بان الامور المتخالفات بالذات  
 لا يكون بينها اتصال وهذا في موجود واحد فما يقع في طريق الحركة لا بد وان يكون  
 افراده ومراتبه من نوع واحد فشي من افراد احد المقادير المختلفين بالماهية  
 لا يقع في مسافة الحركة ومسكها اولاً ترى ان المتزايد بحسب المقدار يحفل لا يصل  
 ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقداراً تاماً سطحياً وبالعكس وكذا المتزايد في  
 السطح لا يبلغ بالحركة في حدتها الى مساوات جسم وبالعكس فكل فرد من احد نوعي  
 الزاوية اذا تحرك ضلعه وصل الى كبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد

الموسومة

20 المتوسطة في القدر بين المبدأ والتمهي من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك  
 تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة  
 في مسلك تلك الحركة ايضا فلا يلزم ان تبلغ الزاوية التي بين الدائرة والخط  
 المماس في التقاطع الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطيين ولولا التي بين القطر  
 المحيط في التقاطع الى مساواة القائمة ولولا التي بين المحيط المماس والقطر العمود  
 عليه في التقاطع الى مساواة ما هو اعظم الحواشي انتهى ما نقله عن شيخه ثم انه  
 بحث فيه واجاب بما فيه طول واطناب ومع ذلك لا يخلو عن حسن فارجع اليه  
 والشكل حينما اشار اليه بالملاور من هذا الكلام اليه هكذا فلا تغفل



ومن الناس من اجاب بغير ذلك ونقش فيما نقش ولولا خشية الاملا ل  
 نقلت جميع ما وقفت عليه في هذا البحث من القيل والقال **فائدة** استطرادية  
 وعائدة لغوية **اقليل** بضم الهاء وكسر هاء مع كسر الدال فيها وضبط السيد  
 السند كبير بحرفين وهو لفظ يوناني قيل معناه في الاصل مفتاح المقدار  
 على ان اقل المفتاح ودرس المقدار وليست كل لغة اعجمية تقدم المضاف



اليه على المضاف **والنظام** كشدا ولقب ابراهيم بن سيار المشكلم المعتزلي وهو  
على ما في القاموس بالظاء المشالة والظم انه من النظم بمعنى التأليف وضم  
شي الى آخر ورايت في بعض الكتب انه بالضاد المعجمة اختلصا ومن النظم  
وهو كما في القاموس كخطة الحادرة التسمية وانه لكونه كان يبيع ذلك قيل  
له نظام فهو صيغة نسبة كيزاز لمن يبيع البز وعطار لمن يبيع العطر الى  
غير ذلك والاول هو المشهور واقد تقاعلم بمخاريق الامور

### السؤال الرابع

قالوا ان الكوكب يصعد وينزل على قطر واحد كما ذكر في حل اشكال القمر  
ويرد عليه ان تضاد مبدئي للميلين عند معظم الحكماء مقرر فيلزم ما يلزم  
ما يعني ظهوره عن ان يرقم . انتهى

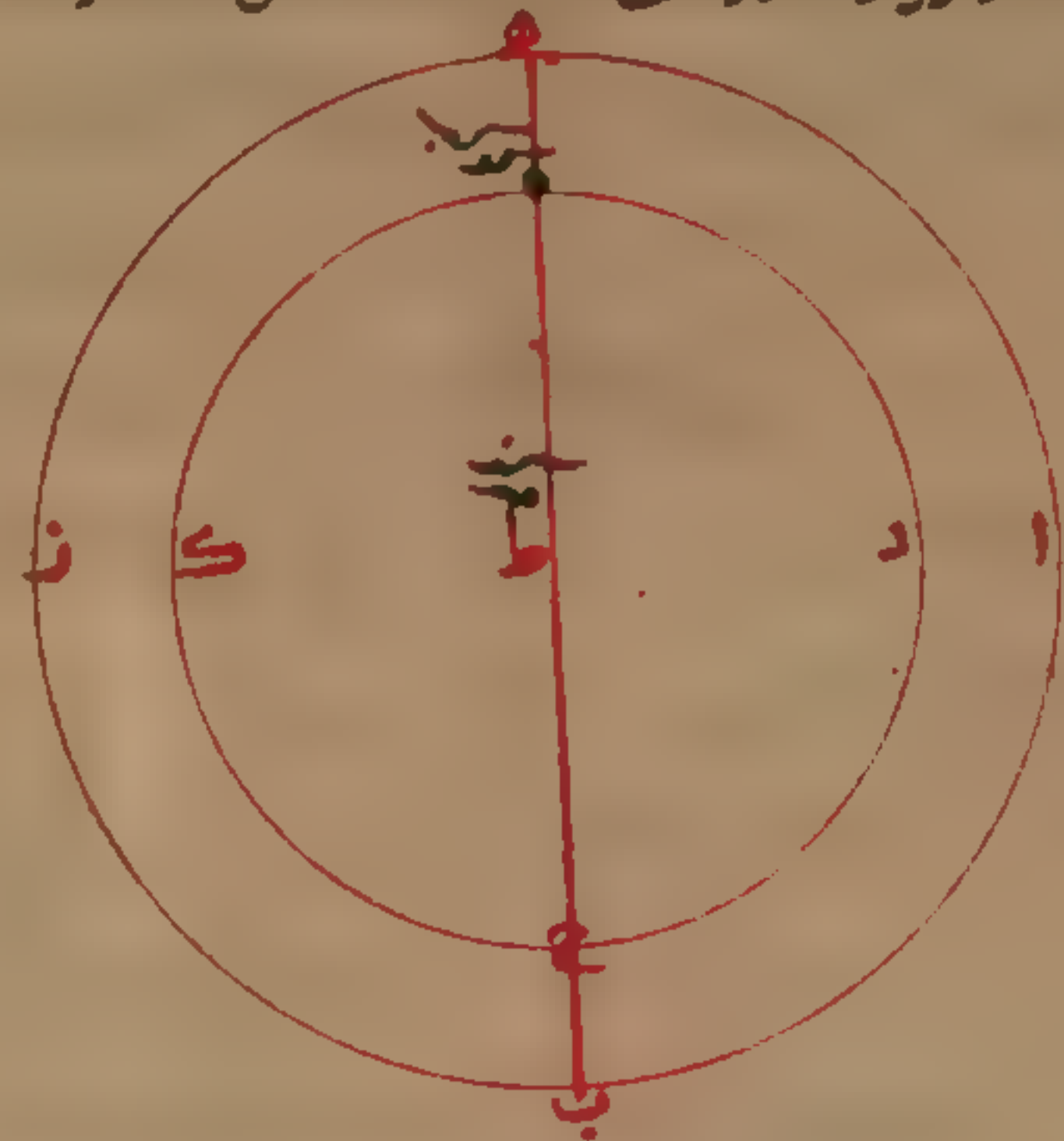
**اقول** بعد حمد الله الذي زين السماء الدنيا بزينة الكواكب وجعل منها الصا  
والنازل والطارق والغارب . والصلاة والسلام على سيدنا محمد قر شمس  
الوجود . وزهرة المجد ومشرى كواكب السعود . وعلى آله واصحابه الذين مالوا  
اليه حين مال عنه من في قطره من ذوى الرب . فيا الله تقا ما نالوه من الفخر عند  
تضاد مبدئي للميلين . لا يخفى على من راجع كتب القوم ان هذا السؤال مع  
جوابه قد اشار اليه العلامة الدواني في الاغودج فانه قال انهم قالوا  
في حل بعض اشكال القمر انه قد تحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها  
كرة اخرى يكون قطرها نصف الكرة الاولى وتكون حركة المحاطة ضعف حركة  
المحيطة فنزل الكوكب ويصعد على قطر من اقطار الكرة المحيطة ثم قال قد

اعترف

اعترض على هذا بوجهين الاول انه قال العلامة القطب في التحفة ان من يثبت  
بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لا يميز السعود والتزل للكوكب فيلزم من  
ذلك السكون على الفلكيات وهو محال على ما قالوا والوجه الثاني انهم ذكروا  
ان ما فيه مبدأ ميل مستدير كالفلكيات لا يمكن ان يوجد فيه مبدأ ميل  
مستقيم ثم قال ان كلا منهما مدفوع لان مدار السكون بين الحركتين على تخالف  
الميلين وليس في هذه الصورة ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل تحت  
الحركة المستقيمة من تركيب حركتين المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع  
الثاني ايضا انتهى فانفتح السؤال . وانحل الاشكال . واذا رت زيادة  
الارضاع . ولم تستغن بالمصباح عن الصباح . فاستمع ما تلووه عليك  
وتلق ما تلقه اليك . وهوان بعض المتأخرين كالمحقق الطوسي وغيره  
اثبتوا لبعض السيارات تدويرين احدها ظرف للأرض ويسمى الظرف  
بالكرة المحيطة والمظروف بالكرة المحاطة واثبتوا الى ان الكوكب مركز  
في طرف من سطح منطقة المحاطة المتحركة هي عليها بحيث يترك سطحها  
في نقطة واحدة وان قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة وان المحاطة تتحرك  
منطقها العظيمة على سطح المنطقة العظيمة المحيطة ضعف حركتها وعلى  
خلاف جهتها فيلزم ان يصعد وينزل الكوكب على قطر واحد من اقطار المحيطة  
وبيان ذلك ان يعرض ان **ا هـ** كرة محيطة وقطرها **ط هـ** في سطح  
المنطقة العظيمة التي تتحرك هي عليها وان **ج د هـ** كرة محاطة وقطرها  
**ج ط ح** في سطح منطقها العظيمة المتحركة عليها الموازية لمنطقة المحيطة



ونفرض الكوكب في سطح ج فاذا تحركت المحاطة تمام الدورة الاولى يصل موضع ج منها الواقع فيه الكوكب المحاذي لموضع ه من المحيطة الى الموضع المحاذي لموضع ب من قطر المحيطة واذا تحركت المحاطة تمام الدورة الثانية يصل موضع ج الى موضعه الاول فيتحقق ان الكوكب يصعد وينزل على قطر واحد من اقطار الكرة المحيطة ولزيادة الايضاح رسمنا هذا الشكل لتستعين به على المقصود



وحاصلنا سلمنا ان في الفلكيات طبيعة تقتضي الحركة على الاستدارة وانها تنافي ان تجتمع مع الطبيعة المقتضية للحركة على الاستقامة لكن الحركة المستقيمة التي تنافيها تلك الطبيعة منتفية في هذه الصورة في الواقع وغاية ما في الباب انها تحصل وهما من الحركة المستدرة التي تقتضيها تلك الطبيعة ولا ضرر في ذلك اصلا كما لا يخفى ونظير هذا من وجه ما قررناه في الاستقامة والاقامة والدرجة المتغيرة وهذا من فوائد شيخنا علاء الدين الموصلي روج الله تعالى روحه

واعلا

واعلا في اجابات فتوحه فتأمل **السؤال الخامس**  
 اترون الكلام البيضاء في دفع استحالة الاسراء صحة وهل وقفت على كلام احكم توجهه وشرحه فان النسبة التي ذكرها في بنجر بحر من وليست على حاشع في الاقطار بنجر القطرين وان الثانية التي ذكرها في الثانية ان اراد بها الثانية من دقيقة الدرجة الفلكية المشهورة في الاقطار الشرقية والمغربية ادى الى منع المقدمة المذكورة هناك بما حرره القطب الشيرازي في الباب العاشر من نهاية الادراك وكذا ان اراد الثانية من دقيقة الساعة كما لا يخفى على من له في هذه الصناعة ادى في بضاعة

**اقول**

بعد حمد الله الذي اصرى عبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وعرج به الى قبة قوسين وادنى فانا له ما انا له من دقائق حقايق فاوحى الى عبده ما اوحى واعاده في اقصر ساعة بعرض مجد ما زاغ البصر وما طغى والصلاة والنكاح على ذلك العبد لاجرا كاملا سواء ولا حبا علا في سماء المجبوبة علاه وعلى آله واصحابه بروج سماء الولاية ونجوم افلاك الهداية في صحة ذلك مقال ولم اقف في توجيهه على كلام خال من القيل والقان وماذا يلزم ان ورد الاعتراض وتم فالبيضاوي على تبليج فضله قد تسود عليه وجوه المطالب وانه مع طول باعه قد يقصر عن نيل ثمار المآرب على انه غري عن ثوب العصمة وكفاه نبلا ان يعذاله من وصمه  
 من الذي ماساة قط ومن له الحسنى فقط



وها أنا ذا كما يكون شرحا لسؤالك، ونفخا لمقفل مقالتي، لانه في الاختصار  
ونهاية الايجاز، وكاد يعتد لذلك من جملة الالغاز، ومورد بعض ما قيل  
وان كان لا يسفي العليل، ولا يروى للغيل **فاعلم** ان البيضاوى عليه الرحمه  
قال في تفسير سورة الاسراء بعد كلام ما نصه واختلف انه كان في المنام او في  
اليقظة بروحه او بجده والاكثر على انه اسرى بجده الشريف الى بيت المقدس  
ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدة المنهى ولذلك تعجب فرس  
واستحالوه والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص  
الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها  
الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية وقد مرهن في الكلام  
ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله تعالى قادر على كل الممكنات  
فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم  
او فيما يحمله والتعجب من لوازم المعجزات انتهى، ولا يخفى ان القضيةين متضمنتان  
اما الاول وهي قوله ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض  
مائة ونيفا وستين مرة فمنها بان هذه النسبة انما هي نسبة جرم الشمس  
الى جرم الارض كما برهنوا عليه في باب مقادير الاجرام والابعاد من كتب  
المهينة كنفهم قالوا الشمس مثل جرم الارض مائة وستة وستين مرة ورابع  
وثنى مرة والعلامة البيضاوى جعلها نسبة القطر الى القطر حيث قال ما بين  
طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض وليس بين طرفي كل منهما  
من جميع الجهات الاعتبارية الا القطر لان ما بين عبارة عما وقع بين حدين

اي لا يبين

اي نهايتين وكل نهاية فرضت في الجسم الكروي حيث وقعت لا تكون الانقطة وكل  
اعتداد فرض فيه بين نهايتين لا يكون الا خطا مستقيما فلا محالة يكون الامتداد  
الواصل بين النهايتين خطا مستقيما خارجا عن مركز الكرة منتهيا الى المحيط  
في الجهتين وليس ذلك الا القطر **واجيب** بانه يحتمل انه اراد بما بين الطرفين الجرم  
فلا يراد وتعقب بان العبارة انما تدل على القطر فحسب والفاظ قواله  
المعاني فلا تكلف حاليس في وسعها بل هذا الاحتمال يضرب الدليل على ان  
عدوله من عبارة القوم بزيادة ما بين الطرفين في كلا الموصفين لا يظهر  
وجه لانه لا يخلو اما ان يريد بتلك الزيادة القطر وهو اللفظ وحمل اللفظ  
عليه واجب فينقطع الكلام او اجزم فينخذش استدلاله ويكون عدوله  
عينا والزيادة لغوا اذ لو جرد له كلامه عنها وقيل قرص الشمس ضعف جرم  
الارض كذا مرة لكان كافيا وبالمراد وايضا مع موافقة لعبارة القوم، و  
سلامته من الدغل الذي اوجبه تلك الزيادة التي لا فائدة لها، ولا يعنى  
بها الا الدلالة على القطر وسياق الكلام، شاهد هذا المرام لان المدار  
فيه انما هو على قطع المسافة البعيدة بالآن القليل وهم يقولون انما يكون  
ذلك باعتبار القطر لا اجزم انتهى وللبحث فيه مجال فتأمل **واما الثانية**  
وهي قوله ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى باقل من ثانية فان  
اراد فيها بالثانية الثانية من دقيقة الدرجة الفلكية التي هي فيما هي شاع  
ستون دقيقة فمنها بما حصره شمس علماء علم الافلاك لعلامة القطب الشري  
في كتاب نهايت الادراك حيث قال في الباب العاشر في الطريق الحق في استخراج



الابعاد والاجرام مقدار الدرجة الواحدة من مقدار الاطلس بالاميال  
عد ميل الفلك الاعلى لقطع فيا مقداره من الزمان جزء  
 واحد من خمسة عشر جزء من ساعة مستوية وهو ثلث خميسها هذا المقدار من  
 الاميال فاذا تحرك مقدار دقيقة واحدة وهي جزء من تسماية جزء من ساعة  
 مستوية كان قدر من المسافة عد ميل واحد وسدس ميل وربيع خساو  
 خساو ربع ميل ولان من حين ما يبدو قرن الشمس الى ان تطلع بالتمام يكون  
 بقدر ما بعد احد من واحد الى ثلثماية فيمقدار ما بعد ثلثين يتحرك الفلك  
عد ميل فيمقدار ما يقول احد واحد يتحرك عد ميل  
 وهو الف وسبعماية واثنان وثلثون فرسخا من مقعره والله تعالى اعلم بما يتحرك  
 مخدبة فسبحان الله تعالى ما اعظم شأنه انتهى وحاصل هذه العبارة ان  
الفلك الاطلس هو فلك الافلاك والفلك الاعظم يتحرك من ابتداء  
طلوع جرم الشمس الى ان يطلع تبماه سدس درجة وهو عشرة دقائق من ستمين  
دقيقة من درجة فلكية ومقدار هذه الدقائق عد داي خمسمية  
 الف وتسعة عشر الف وسماية فرسخ واذا جعلنا هذه الدقائق ثواني كانت  
 سماية ثمانية فاين الاقل من ثمانية من سماية ثمانية وان اراد بالثمانية  
 الثانية من دقيقة الساعة التي هي ربع الدرجة الفلكية فسدس الدرجة  
 ههنا يكون ثلثي دقيقة واذا جعلنا ثلثي الدقيقة ثواني كانا اربعين ثمانية  
 وهذه الثواني هي الثواني السماية بعينها الا ان المنجمن لما جعلوا الساعة  
 ستمين دقيقة تسهيل للحساب والساعة عبارة عن خمسة عشرة درجة فلكية

انقضى ان تكون دقائق الدرجة الفلكية وكل ثمانية من ثواني دقيقة الساعة  
 بخمس عشرة ثمانية من ثواني الدرجة الفلكية فالخلاف بين ثواني دقائق الدرجة  
 الفلكية و ثواني دقيقة الساعة اعتبار لفظي فلا تغفل وبعد تصريح العلامة  
 الشيرازي بما يتحرك الفلك الاعظم من ابتداء طلوع قرص الشمس الى انهاء طلوعه  
 من اجزاء الدرجة الفلكية لا يلتفت لما اجاب به بعض الناس حيث قال في رسالة  
 التي انقضا على هذا البحث ما نصه قوله في اقل من ثمانية اقول الثانية جزء من  
 ستمين جزء من دقيقة وقد تطلق على جزء من ستمين جزء من درجة وقد تطلق  
 على جزء من ستمين جزء من ساعة وقد تطلق على جزء من ستمين جزء من يوم ببليلة  
 ومراد المصنف من الثانية الثانية لا الثانية الاولى وهو خطأ ولا الثانية الثانية  
 كما ذهب اليه بعض الفضلاء وتبعه بعض اخر انتهى وتعقب قوله وقد تطلق  
على جزء من ستمين جزء من يوم ببليلة بان فيه ما فيه اما اولو فلا نرى ان  
ذلك الاطلاق واما ثانيا فلا نرى اسنده الى علماء الفلك تدليسا لان  
قوله وقد تطلق ظ في ارادة ان الفلكيين قد يسمون اليوم ببليلة الى ستمين  
دقيقة كما يسمونها الى الساعات والدرجات والدقائق قسمة تتميز بها  
اجزاء الزمان ولم يفعل ذلك احد من المتقدمين منهم ولا من المتأخرين  
نعم اعتبر بعضهم ذلك تسهيدا لمعرفة السر الزائد على الايام التامة من السنة  
الكبيسية في ثلث ستمين او اربع ستمين وعبارات كثيرة من كتبهم شاهد  
بذلك وهو بمنزل عما نحن فيه من قطع المسافة البعيدة بالان القليل ولو  
نزلنا وسيلنا ما زعمه كان ناقصا عن مدة حركة الفلك الاعظم من ابتداء



طالع قرص الشمس الى انهاء طلوعه وبموتها دقيقة هما اربعون ثانية وذلك  
جزء من تسعين جزء من ساعة مستوية كما حصره العلامة الشيرازي ثم ان ما  
ذكره بعد في كلامه من ان الثانية من دقيقة اليوم بليته عبارة عن اربع  
وعشرين ثانية من ثواني دقيقة الساعة وهي اقل من ثلثي دقيقة بست عشرة  
ثانية فهو خطأ على خطأ تلك اذا قسمه ضربي **واما ثالثا** فلا نه خيم  
بانه مراد المصنف ومن اين نشأ هذا الجزم والنزع قائم على ساق في اصل  
الفهم على انه قد تقر لدى النقاد ان ارادة خلاف الظاهر لا تدفع المراد لا  
سيما اذا لم يقل به احد ولم يبين على اصل عليه اعتماد ومن غير ابوابها لا توثق  
البيوت ونسج داود في القوة ليس كنسج العنكبوت **واراد بعض الفضلاء**  
على ما يغلب على الظن سعدى جلبي في حاشيته على الميضوي وعن تبعه  
الفاضل ابن صدر الدين في حاشيته عليه ايضا وهو مصيب الرد عليها  
وان كانت دعواه مصيبة **هذا وما سمعت** من القيل والقال في المقدمتين  
يعلم ان القول الفصل فما لا استدلال والكلام الحق الذي به يتميز احوال  
الرجال ان يقال ثبت في الهندسة ان مساحة قطر جرم الارض الفان  
وضمانية وخمسة واربعون فرسخا ونصف فرسخ وان مساحة قطر كرم الشمس  
خمسة امثال ونصف مثل لقطر جرم الارض وذلك اربعة عشر الف فرسخ وان  
طرف قطرها المتأخر يصل موضع طرفه المتقدم في ثلثي دقيقة وحاصله  
ان الشمس تقطع بحركة **الفلك الاعظم** اربعة عشر الف فرسخ في ثلثي دقيقة من  
ساعة مستوية ومن الغريب قول سعدى جلبي في هذا المقام قوله اقل

ثانية الثانية جزء من ستين جزء من الدقيقة والدقيقة جزء من ستين جزء من الساعة  
وهي جزء من خمسة عشر جزء من الساعة **وجه الغرابة** انه لم يسمع من لدن سيدنا  
نوح عليه السلام وهو في اول من قسم قوسي الليل والنهار الى الساعات والدقائق  
وما تحتها الى يومنا هذا ان احدا قسم الساعات بالدرجات ثم الدرجات  
بالدقائق وهي بالتوالي الى غير ذلك بل قسموا الساعات بالدقائق وهي  
بالتوالي الى غير ذلك نعم هم قائلون بان الساعة المستوية عبارة عن خمس  
عشرة درجة وانما الفلك كل درجة عبارة عن اربع دقائق من دقائق  
الساعة **لاستين** كما ذكره لانهم لا يجوزون القسمة الستينية على هذه الدرجات  
فلعل الصواب ان يقال والدقيقة جزء من ستين جزء من الساعة **واما**  
قسمة الدرجات وما تحتها بالستين **فذلك** انما يكون في كتب الزيجات  
والتقاويم وهي بمعدل عما نحن فيه واغرب من هذا كله ما ذكره شارح التوضيح  
حيث قال في فصل الدال مع القاف الدقيقة عند المنجز جزء من خمسة عشر  
جزء من الساعة وانما حصرنا هذه النقول لتلايفها بضعفة العقول  
فياخذونها مسألة اعتمادا على شهرة الكتاب وتقليد المن قال وان جانب  
الصواب **فان قلت** استطرادية ما ذكر من نسبة قطر الشمس الى قطر الارض  
وجرمها الى جرمها ومقدار قطع الشمس من المسافة في الثانية مثلا وغير ذلك  
انما هو على رأي المتقدمين من اهل الهيئة ولاهل الهيئة من الافرنج اليوم رأي غير  
ذلك ولا باس بذكر شيء مما يتعلق بامر الشمس ومقدار جرمها وسرعة حركتها  
وما يلحق بما ذكره على ذلك الراي لا سيما وهو اظهر نفعها في امر الاسر مما سمعته

واضح من كلامه انما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الاولى وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثانية وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثالثة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الرابعة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الخامسة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة السادسة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة السابعة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثامنة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة التاسعة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة العاشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الحادية عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثانية عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثالثة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الرابعة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الخامسة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة السادسة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة السابعة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة الثامنة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة التاسعة عشرة وكذا ما ذكره في حاشيته على التوضيح  
في المسألة العشرون



عن متقدمي الحكماء، لكن اذا قلنا بقول جمهورهم من ان كرة الارض ساكنة وان جرم الشمس  
محرك عليها **فأقول** انهم قالوا ان جرم الشمس اعظم من كرة الارض بالف فرسخ  
وثمانية وعشرين الف فرسخ وان البعد بينهما اربعة وثلاثون الف الف وخمسمائة  
الف فرسخ فرنساوى الذى هو مسيرة ساعة تقريبا وهو مقدار نصف الفرسخ  
المشهور اعنى اثني عشرة الف خطوة تقريبا فاذا قلنا بحركة الشمس على كرة  
الارض يكون ما تقطعه في كل يوم بميلته دائرة اعظم من ذلك البعد بست  
مرات وهو مقدار ما تقطعه حجر المدفع التى تقطع في كل ثانية اربعمائة متر  
وهو ثلث اقدام تقريبا وذلك سبعمائة ذراع ببلدى في اثني عشر وسبعين سنة  
وعلى هذا فسرعة الشمس اعظم من سرعة حجر المدفع اذ ارميت به بسنة وعشرين  
الف فرسخ وما يتبين وثمانين مرة لان اثني عشر وسبعين سنة تحوى على ستة  
وعشرين الف يوم وما يتبين وثمانين يوما وان اقربا النجوم الثوابت اليها  
اعظم بعدا من الشمس عنها بماية الف فرسخ فيلزم ان يقطع اكثر من ما يتبين  
وخمسين الف الف فرسخ فرنساوى في كل ثانية وانه تحقق للمعلم الفلكي راميير  
الدنيا ركي في آخر القرن الحادى عشر من الهجرة ان الضوء يقطع في كل ثانية  
سبعين الف فرسخ وانه يصل من الشمس البعيدة ذلك البعد السابق ذكره  
اليها في هذه ثمان دقائق وثلث عشرة ثانية وقد يوضحون سرعة سيره  
فيقولون ان حجر المدفع لو استمر عليها السرعة التى تكون لها عند خروجها  
منه نحو سنة لما وصلت للسرعة التى يقطعها الضوء في ثانية واحدة والا فرسخ  
قاطبة لم يستبعد وهذا نعم استبعد وحركة الشمس حول الارض التى يكون

26 بها الليل والنهار على انه يلزم من ذلك ان يستبعد وهو ان تكون حركتها في يوم  
بليته ما سمعت عنهم نفا وهذا الاستبعاد مع استبعاد ان يكون الجسم العظيم  
كالشمس سيرا الجسم صغير جدا بالنسبة اليه كالارض فلا يزال يدور حوله ذهبوا  
الى ان الحركة اليومية يدور ان الارض على نفسها وانها في اليوم والنيلة تقطع  
تسعة آلاف فرسخ **واعلم** انهم في الدقيقة والثانية وغيرها اصطلاحا  
جديدا فالمتقدمون قسموا الدائرة الى ثلثائة وستين جزءا سموها درجات  
فالدرجة عندهم جزء من ثلثائة وستين جزءا من الدائرة وقسموا الدرجة الى  
ستين دقيقة والدقيقة الى ستين ثانية وهكذا وهم اصطلاحا على قسم الدائرة  
الى اربعة اقسام كل منها يسمى ربع الدائرة وتقسيم كل ربع الى مائة درجة  
وتقسيم كل درجة الى مائة دقيقة وتقسيم كل دقيقة الى مائة ثانية وهلم جرا  
وتسمى هذا التقسيم المائتين فاحفظ ولا تفضل

### السؤال السادس

كيف ساع للاشعري القول بعدم بقاء العرض انين وهل هذا  
الامصادمة لما يدرك بالحس والعينين انتهى  
**أقول** اقول بعد حمد الله المتصف بالبقاء والقدم والمنزه عن ان يعرضه  
الفناء والعدم والصلابة والسلم على سيدنا محمد الذى تشرفت به لازما  
وابتجحت بنوره الجواهر والاعراض والاكوان وعلى آله واصحابه الذين  
شهدوا الحس واحس ببقائهم على خلد واستمرارهم على ما كانوا عليه في عصره من  
بعده ان مسئلة بقاء الاعراض خلافية فذهب الاشعري من اهل السنة



المزاج والزمان ما يعلم الآن فلا تغفل  
ملاحظة

والنظام والكبرى المعتزلة الى ان الاعراض جملتها غير باقية زمانين بل هي على  
التقضي والتجرد وان الله تعالى قادر على كل واحد من اجادها في اي وقت شاء  
من غير تخصيص لوقت وان ما خلقه منها في وقت كان يمكنه خلقه قبل ذلك  
او بعده وذهب الفلاسفة الى بقاء جميع الاعراض دون الازمنة والحركات  
وذهب ايجبان وابنه ابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح  
دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركة والسكون  
خلاف والذي سنوخ للاشعري وكذا لمن معه لقول بذلك ما قام من  
الدليل وحسبانه انه سالم ولو في آخر الامر منها فقال والقييل وقد احتج  
اصحابه لما ذهب اليه بوجوه فيها القوي والضعيف والسالم واللفيف  
وحين ان المثلل عرض عام ومرض عري في هذه الازمان الخواص والعوام  
كان المناسب للحال الاقتصار على القوي من وجوه الاستدلال  
**فبقول** قال بعض اصحابه لما كان بقاء العرض في الزمان الثاني من وجوه  
لما تصور عليه العدم فيه وكذلك في الذي يليه ويليه واللازم متمنع بالاجماع  
وشهادته احسن بيان الملازمة انه لو تصور عليه العدم مع امكان بقاءه فاما  
ان يكون بمقتضى الاعدام او لا يكون كذلك فان كان بمقتضى الاعدام  
فاما ان يكون مقتضى له ذات العرض او غير ذاته لاجاز ان يقال بالاول  
والا كان متمنع الوجود في ذلك الوقت الذي عديم فيه لذاته وخرج عن ان يكون  
بقاؤه فيه جائزا وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فذلك الغير اما  
موجود او معدوم او لا ولا فان كان وجوديا فاما ان يكون ضد الاول فان

كان ضد فاما ان يكون وجوده مقارنا لوجود العرض او حادنا في الزمان الثاني  
من وجوده فان كان الاول فهو متمنع والا لما وجد ذلك العرض ابتداءا ولما كان  
ذلك ضد ضد ضرورة اجتماعهما وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فهو  
متمنع لوجهين الوجه الاول انه اذا وجد ضد في الزمان الثاني من وجود العرض  
فاما ان يوجد والعرض موجود او معدوم او لا ولا فان كان الاول لزم منه  
اجتماع الضدين وهو محال وان يكون ما فرض ضد ليس بضد وهو خلاف العرض  
وان كان الثاني فوجود الضد لم يكن هو المعدم للعرض لكونه معدوما  
قبل وجوده وان كان الثالث فهو مبني على القول بالاحوال وقد بطل في محله  
كيف وانما اذا لم يكن العرض موجودا فوجود الضد لا يكون هو الراجع للوجود  
لا ارتفاعه قبل **الوجه الثاني** انه اذا فرض التضاد من ايجابين فليس القول بعد  
ما كان موجودا لطرفا طرا اولى من امتناع وجود الطاري بوجوب الباقي  
هذا ان كان ضد وان لم يكن ضد فهو فاعل للعدم وهو محال لان العدم  
انفي محض وما ليس بشئ لا يكون فعلا للفاعل فانه لا فرق بين قول القائل ان الفاعل  
فعل ما ليس بشئ وقوله لم يفعل شيئا واما ان كان ذلك الغير عدما بحيث يلزم  
عدم العرض منه فهو متمنع لانه لا بد وان يكون موجبا للعدم بذاته لا باختيار  
لاستحالة في الاعدام وعند ذلك فاما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود  
العرض او طاريا عليه فان كان الاول فهو محال والا لما وجد العرض ابتداءا ولما  
كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو خلاف المفروض وان كان طاريا  
فاما ان يطرأ والعرض موجود او معدوم او لا ولا فان كان الاول فقد اجتمع



ذلك لعدم ووجود العرض فلا يكون العدم مقتضيا لعدم العرض وان كان  
 الثالث والثاني فبطلا نه بما سبق في الضد وان كان ذلك الغير لا موجودا ولا  
 معدوما جاء القول بالاحوال ويطلان قد حقق في موضعه وان لم يكن عدم  
 العرض في الزمن الثاني مع جواز وجوده بتقتضي اقتضى لعدم فيلزم منه  
 ترجيح احد الجائزين من غير مرجح وهو محال كما بينوه في اثبات واجب الوجود  
 هذا كلامهم وتعقب باننا سلمنا احصاء في ذكر تمويه من الاقسام ولكن المانع  
 ان يكون المقدم ضدا وما ذكرتموه في الوجه الاول من الاقسام فلا نسلم احصاء  
 فيها اذ امكن ان يقال بوجود قسم رابع وهو ان يكون وجود الضد وعدم  
 الضد معا ضلعا معا لانه وجد والعرض موجود ليقال باجتماع الضدين  
 ولانه وجد والعرض كان معدوما ليقال لا تأثير لوجود فيه ولا انه غير  
 موجود ولا معدوم ليقال بابطاله ويقال فيما ذكرتموه في الوجه الثاني  
 ما المانع ان يكون الطاري اقوى من السابق وحيث يكون اولى باعدام  
 السابق ثم دليل كونه اقوى انه في اول زمان حدوثه اقرب الى السبب  
 المقصود من العرض السابق ولهذا كانت كل صناعة محكمة قريبة من السبب  
 الموجب لها اقوى منها في دوامها وبعدها عن سببها وان سلمنا امتناع  
 كونه ضدا فما المانع من كونه فاعلا مختارا قولكم لانه لا فرق بين قولنا القائل  
 ما فعل شيئا وقوله فعل ما ليس بشئ ممنوع اذا الاول يرجع الى انه لم يؤثر  
 والثاني الى انه اثر اثره عدما ولفظ بين اليا بين ومعنى كون المعدم اثر له  
 انه لولاه لما كان ذلك لعدم لا معنى ان اثره ذات وشئ سلمنا امتناع كون

العدم

28 المعدم وجوديا ولكن ما المانع من كونه عدما بان يكون قد فقد شرط وجوده  
 وما ذكرتموه في احالة كونه طاريا فالكلام عليه كالكلام المتقدم في الضد  
 سلمنا امتناع كونه عدما ولكن ما ذكرتموه مستفيض بان كان عدم الجوهر  
 مع بقائه ولزوم جميع ما ذكرتموه من الاقسام واجيب باننا اذا كان عدم  
 العرض مستندا الى وجود الضد فهو اثر له واثر الشئ يجب ان يكون مترتبا  
 على وجود ذلك الشئ والترتب على وجود الشئ يجب ان يكون متأخرا عن  
 وجود ذلك الشئ لوان يكون معه والا فليس جعل احد المعنيين اثر للآخر اولى  
 من العكس وهو معلوم بالضرورة واما قولكم ما المانع ان يكون الطاري اقوى  
 من السابق قلنا المانع بين الضدين انما كان بسبب تضادهما ولولا ذلك  
 لا تمنع اجمع بينهما والتضاد المتحقق بين شيئين يمنع ان يكون بينهما على التقا  
 بل مضادة احد الضدين للآخر كمضادة الآخر له وهو موظ وما ذكرتموه في  
 الترجيح فامروا استعمل في الظنيات كان ضعيفا مع انه معارض بما كان كون  
 الباقي اقوى لعدم افتقاره في حاله بقائه الى المؤثر ومثاله التقديم في  
 ذلك بخلاف الحادث في اول الزمان حدوثه فلذن قالوا وان امتنع ان  
 يكون احد الضدين اقوى من الضد الآخر فما المانع ان يكون اجتماع سوادين  
 مثلا اقوى من بياض واحد ويكون المانع من بقاء البياض السابق مجموع  
 السوادين كما قال بعض المعتزلة قلنا هذا ممنوع لثلاثة اوجه الاول  
 انه انما يفتح ان لو امكن اجتماع السوادين مع تماثلها وهو ممنوع الثاني  
 انه يلزم منه انه اذا وجد في المحل بياض ثم عدم بسوادين ان يكون انعدام



المتساويين في المحل كل سواد منها بيضا صين فيكون أربعة ومن عدم هذه الأربعة  
 ان يكون ثمانية وهلم جرا حتى ينتهي كمال الى ان يكون في المحل الواحد في آخر  
 الامر الف سواد والف بياض مع ان ما نشاهد من البياض والسواد في  
 المحل اولا وآخر لا يختلف وذلك محال **الثالث** هو ان ما ذكره ينتقض  
 عليهم بالحركة والسكون ينتفي بحركة واحدة عندهم ولا ينتفي الى اجتماع  
 حركتين ولو قيل لهم ما الفرق لم يجدوا اليه سبيلا قولهم ما المانع من كونه  
 فاعلامنا قلنا لما ذكرناه وما ذكره من المانع فباطل فانا نقولنا  
 لا فرق بين كون الشيء ما اثر وكونه اثر عدم استوائهما في امتناع تحقق الاثر  
 فان العدم لا يصلح ان يكون اثرا وبما انه ان الاثر نقض للواثر ولا اثر  
 عدم محض لا تصاف العدم المتنع به فالأثر يكون وجودا فما لا يكون  
 وجودا لا يكون اثرا قولكم ما المانع من كونه عدما قلنا لما ذكرناه وما ذكره  
 فجوابه ما تقدم واما ما اوردوه من النقض لعدم اجوهر فمندفع فان  
 طريق عدم اجوهر عند الاشاعرة انما هو بان لا يخلق الله تعالى الاعراض  
 القائمة به التي لا عزوله عنها وذلك غير متصور مثل في الاعراض والعرض  
على ما حققوه لا يقوم بالعرض ذكر ذلك الامدي ولا يخفى قوة الاعتراض  
 على الوجه الاول **وضعف** اجواب عنه وما ضعف به ان الواجب بالمرتبة  
 على وجود شيء والمرتبة عليه هو المتأخر الذاتي دون المتأخر الزماني والاول  
 لم يتسن لبعض المتكلمين القول بترتيب صفاته تعالى وانه سبحانه لا يجاء  
 مع القول بقدومها بالزمان ولا للفلاسفة القول بترتيب العقول على ذاتها

كذلك وعليه فما المانع من ان يكون بيز وجود الفقد وعدم العرض معينة زمانا  
 مجامعة للتأخر الذاتي لعدم العرض ويجوز ان يكون في احد الشئين المتحدتين  
 في الزمان ما يقتضي التأثير دون ان يكون ذلك في الآخر فلا يتم قوله والاول  
 فليس حصل احد المعنيين اثر الاخر اولى من العكس فامعن النظر ولعله قد ظهر  
 المنور فزال الديجور هذا وفي باب الاجوبة ما لا يخلو عن غدغدة لا سيما  
 اجواب عن النقض بجوهر فانه لا يتم الا بعد ان يتم القول باستحالة قيام  
 العرض بالعرض الذي خالف فيه الفلاسفة لما رأوا من قيام السرعة  
 او البطء بالحركة اذ كل يكون صفة لها وكلاهما عرض وقيام اخشونة او  
 الملاسة في سطح الجسم العرض عندهم ودون تمامية ذلك القول خرط  
القتاد كما لا يخفى على من نظر في أدلة ذلك من ذوي الانتقاد على انه لو تم  
هذا كان لقائل ان يقول لا نسلم ان طريق عدم اجوهر انما هو بان لا  
 يخلق الله تعالى الاعراض القائمة به التي لا عزوله عنها يجوز ان يكون ذلك  
 مرتبا على اعدام اجوهر واقتناؤه بكلمة افن كما ان وجوده كان مرتبا على  
 ايجاد بكلمة كن وهو الذي ذهب اليه ابو الهذيل من المعزلة وهذا احد  
 مذاهب في طريق افناء اجوهر ثانيا انه بواسطة احداث ضد له هو افناء  
الواحد للكل اي كل اجزاء اجوهرها اذا كان ذا اجزاء وهو مذهب ابن خلدون  
 من المعزلة فانه ذهب الى ان الفناء وان لم يكن متخيرا لكنه يكون حاصلا  
 في جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدت اجوهرها سرها ثانيا انه بواسطة  
 احداث ضد متعددة بعد واجزاء الجسم بان يكون في مقابلة كل جزء فناء



وهو مذهب ابن شبيب منها ايضا رابعها انه بواسطة خلق فتاة واحدة لا في محل  
تفنى به الاجزاء وهو مذهب ابن هاشم واتباعه خامسها انه يخلق فتاة بعدد  
الاجزاء لا في محل ايضا وهو مذهب ابن علي الجبائي واتباعه سادسها انه بسبب  
نفى شرط هو البقاء فانه تعالى يخلقها حالاً في الجواهر فاذا لم يخلق سبحانه انتفى  
الجوهر وهو مذهب جماعة من اهل السنة والكعبة من المعتزلة وقد جاوز العلامة  
ابن الهمام الاول والثاني والثالث والسادس وقال الحكم باحدها عيناً لا يقوى  
فيها موجب اي دليل ومتى جاز ان يقال ان فتاة الجواهر يقول ان جاز ان يقال  
نحوه في افناء العرض من غير لزوم قيام العرض بالعرض فتأمل وهو رضى كذا لليلين  
السابقين كما اعترض عليهما بما سمعت يثلثة اوجه الاول انا كما نشاهد الاجسام  
والجواهر باقية مستمرة نشاهد اللون والطعوم كذلك لو جاز ان يقال بتجدد  
اللون مع هذه المشاهدة لا يمكن مثله في الاجسام وهو محال وقد اشار السائل  
الى هذا بقوله وهل هو الامساومة للحس والعين الثاني انكم جوزتم عادة  
الاعراض وفيه وجود العرض في وقتين يفصلها زمان عدم فما الفرق بين وجوده  
في وقتين ليس بينهما زمان عدم وبين ان يكون بينهما زمان عدم الثالث انه اذا  
قام بياض محل فالاجماع متاوشكم واقع على جواز خلق مثله في ذلك المحل في الوقت  
الثاني مع ان ما ثبت لاحد المثلين جازي بؤنة للمثل الآخر واجب اما عن الاول  
الذي اشار اليه السائل فبان مشاهدة الاستمرار لا تدل على اتحاد المشاهد لجواز  
ان يكون امثالا متعاقبة من غير تخلل فاصل كما نشاهد من الماء الدافق من الابنوبة  
مثلاً كما انه شئ متصل لا انقطاع له وهو امثال متجددة فولم لا يمكن مثله في الاجسام

30 قلنا هذا تمثيل من غير دليل فلا يقبل وليس مستند قولنا ببقاء الجواهر ما نشاهده  
من الاستمرار ليلزم ما ذكر من الزام بل العلم ببقاء الجواهر ضروري لا يكون  
قابلاً للتشكيك واما عن الثاني فبان من الاول منع اعادة الاعراض على قول  
الشعري الثاني سئلنا اعادة الاعراض لكن قولكم انه يلزم من وجود العرض  
الواحد في وقتين يفصلها زمان وجوده في وقتين متتاليين لا يفصلها  
زمان من غير دليل جامع مع ان الاول ليس ببقاء والثاني بقاء وما المانع  
ان يكون توسط عدم بين الزمانين شرطاً في الوجود في الزمن الثاني او ان  
عدمه مانع واما عن الثالث فبان دعوى مجردة لا دليل عليها وقد اوضح  
لبعضهم العبارة فقال اذا جاز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود  
البياض مثله امكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمان فيقال  
ما المانع ان يكون العرض لذاته يمنع بقاءه وان لم يمنع حدوثه وما ذكره  
من تنقض الاجماع منا ومنهم بالارادات والاصوات فانه جاز ان يخلق الله تعالى  
في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتاً ماثل له وكذا في الارادة ومع ذلك  
ما لزم منه جواز بقاء الصوت والارادة كما لا يخفى وبحث في دعوى العلم الضروري  
ببقاء الاجسام بان الصوفية كالشيخ الاكبر واتباعه قالوا بعدم بقاءها  
وامنها بتجدد آنا فانا في نصوص الحكم ومن عجب الامر ان الانسان في الزمان  
دائماً وهو لا يشعر بذلك للطائفة الحجاب ورقته وتشايد الصور مثل قولنا  
واقوابه متشابهة وفي الفتوحات الوجود كله متحرك على الدوام دينا واخرة  
لان التكوين لا يكون الا عن كون في الله تعالى توجرات دائمة وكلمات لا تنفذ



وهو قوله تعالى ما عند الله باق اشارة الى بقاء كلمات الله سبحانه العقلية  
 الباقية ببقاء الله تعالى ودثور اصنامها الجسمانية وذكر الملائكة في اسفل  
 ان في القرآن ما يدل على ذلك منه قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي  
 تمر مر السحاب وقوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد ثم قال وفي كلمات  
 الاوائل تصريحات به وتبينها عليه فلقد قال المعلم للفلسفة اليونانية في  
 كتاب المعروف بالتولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم  
 من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير  
 موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم  
 كله جرما لا نفس فيه لبادت الاشياء وهلكت وقال في موضع آخر منه ان  
 كانت النفس جرما من الاجرام او من حيز الاجرام لكانت متقضية سيالة  
 لانها تسيل سيلانا يصير الاشياء كلها الى الهويولة فاذا ردت الاشياء  
 كلها الى الهويولي ولم يكن للهويولي صورة تصورها وهي غلظتها بطل الوجود فبطل  
 العالم اذا كان جرما محضا وهذا محال انتهى وقال زينون الاكبر وهو من  
 اعظم الفلاسفة الالهيين ان الموجودات باقية دائرة اما بقاءها  
 فتتجد صورها واما دثورها فتدور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى  
 وذكر ايضا ان الدثور قد لازم الصورة الهويولي انتهى وكذا النظام لا  
 يلبس بقاء الاجسام الا لان الجسم عنده مجموع اعراض مجتمعة فان هذا ليس منه  
 بل منه ضرار بن عمرو والحسين البخاري وان نسبة اليه غير واحد كصاحب المواقف  
 وغيره بل مذهبهم ان الجسم مركب من الالوان والاضواء والطعوم والروائح

ونحوها من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وكل هذه عنده جواهر  
 بل اجسام فقد صرح كما نقل المذاهب ان كل واحد من تلك اجسام لطيف مركب من  
 جواهر مجتمعة وان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت تصير  
 جسما كثيفا ومع ذهاب هئولها اجمع الغفير الى عدم بقاء الاجسام وان لم  
 يقول عليه عند الجمهور كيف يقال ان بقاءها معلوم بالضرورة فان قلت  
 كيف يتسنى ذهاب من يقول بالتكليف والجزاء الى غير ذلك قلت ان ذلك  
 لكون المكلف في حقيقة النفس وهي عند القائل بانها جواهر مجردة لا يتجدد  
 ويمكن ان يكون القائل من اولئك اجمع بانها جسم لطيف كالنظام لا  
 بقوله يتجدد ها ايضا فافهم **ثم اعلم** ان السيد السند ذكر في شرح المواقف  
 ان الاشاعرة قالوا بعدم بقاء الاعراض وتجدداتها آنا فآنا لانهم  
 ذهبوا الى ان السبب المجمع الى الصانع القديم هو احدث دون الامكان  
 كما قاله الحكماء والاراضاج الممكن المعلوم حال لعدم اليه وليس كذلك  
 فلزم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم بقاء  
 عن ذلك علوا كبيرا لما ضرعه منه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء  
 الجواهر هو العرض ولما كان متجدا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجواهر ايضا  
 حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرط اليه فلا استغناء  
 اصلا انتهى و**حاصل** جواب السؤال ان الذي سوغ للاشعري القول بتجدد  
 الاعراض مع ان فيه مصادمة الحسن ما ظهر له من الدليل وعدم الالتفات الى  
 هاتيك المصادمة الحسن لا يميز بين الامثال وكون هذا المسوغ تاما او غير



تام بحث آخر وعندى ان الاعراض والاجسام الطبيعية لا تبقى باعتبار هذه  
الخاصة **آتين** ان يجدد بيننا اذا ما استوليا على جديدا دينا للبلا  
لكن هذا شئ وما سمعته عن الاشعري وغيره شئ آخر وقصارى ما اقول ان  
القول بالتجرد على الوجه الذى عناه القائل من نسخ القول لوحدة الوجود  
**د** فان لم يكن اوتكنه فانه اخوها غدت امر بليانها  
هذا ما ادى اليه ذهني العليل فتأمل والله تعالى الهادى الى سواء السبيل

### السؤال السابع

الكلام بمعنييه من اي مقولة هو وما تحقيق الكلام في المقولات فقد اختلفت  
فيها العبارات انتهى **اقول** بعد حمد الله الذى لا تنال ذاته الاعراض  
ولا تكمل فعله الاعراض والصلوة والسلم على سيدنا محمد المنعوت باحسن  
المقولات والمبعوث بازين جواهر الحكم واصدق المقالات وعلى آله وصحبه  
الذين ملكوا الدنيا والآخرة برعاية وضعه ولم يعباوا بالارين كيف كان  
ومتى بان لان يفعل غيضا من يتشرف بالازافة الى شريف شرعه هذا  
السؤال في حقيقة السؤال وفي الاول نوع تسامح والمراد الكلام بكل من  
معنييه من اي مقولة هو وفيما عني بالمعنيين احتمالا لان احدهما ان عني  
المعنى المصدرى اعني التكلم والمعنى الحاصل بالمصدر اعني ما يتكلم به ومن  
الاول كلامك زيد حسن ومن الثانى كلامك صادق واشهر المعنيين  
ثانيهما حتى قيل انه الموضوع له لفظ الكلام لغة وثانيهما انه عني الكلام  
اللفظي والكلام النفسي ولفظ الكلام حقيقة فيها في راي وحقيقة في

احدها

احدها مجازا في الآخر وربما يقال انه عني بالمعنيين المعنى المصدرى لكن بقسميه  
اعني اللفظي وقربا بحدث الالفاظ المجموعة في الهواء بواسطة اللسان النفسي  
وقربا بترتيب المعاني في الباطن وحدها او مع الالفاظ المخيلة المرتبة ايضا على  
حسب ما يقتضيه ترتيب المعاني فان المعنى المصدرى يطلق عليها والمعنى الحاصل  
بالمصدر لكن بقسميه ايضا اعني اللفظي وهو معلوم والنفسى وقربا بالمعاني  
وحدها او مع الالفاظ لكن لا مطلقا بل بشرط الترتيب اللفظي واختار  
هذا اهل التحقيق فان المعنى الحاصل بالمصدر يطلق عليها ايضا وعليه وقيل  
ان الكلام بالمعنى المصدرى من مقولة الفعل وبالمعنى الحاصل بالمصدر  
من مقولة الكيف وفي بعض كتب الشيخ ابراهيم الكوراني ان الانسان له  
كلام بمعني التكلم الذى هو المصدر وله كلام بمعني التكلم به الذى هو  
الحاصل بالمصدر وكل من المعنيين اما اللفظي او النفسي فالاول من اللفظي  
فعل الانسان باللسان وما يساعده من الخارج والثانى من اللفظي كيفية  
للصوت المحسوس الخارج منه والاول من النفسي فعل قلب الانسان ونفسه  
اعني فعله الذى لم يبرز الى اجوارح من القلب كما عليه الدلائل الشرعية  
والعقلية والكشفية والثانى من النفسي كيفية في النفس لا صوتا محسوسا  
عادة في النفس وانما هو صوت معنوي مخيل انتهى المراد منه ولعله كاف في  
جواب السؤال ان كان عن كلام البشر واضربهم واما ان كان السؤال عن  
كلامه عز وجل او عن الاعم فيحتاج اجوابا الى تحقيق امر كلامه تعالى وهو من  
امهات المباحث الكلامية ومنهات الامور الدينية كم زلت فيه اقدم

في هذا الكتاب  
نحو شئ من كلامه



ودلت فيها أقوام، ولتقتصر في ذلك هنا على أقل من قطعة لكنها قطرة زلال  
 ولا يضر في ضمها أنها رشت من هاب كلام السادة الصوفية الذين أفضت  
 عليهم من العلوم الدنية سجال **فقول** أن الله تعالى كلاماً لفظياً وكلاماً  
 نفسياً كما أن للعبد كذلك ولكن أين التراب من رتب الأرباب وفسر الكلام  
 اللفظي بالمعنى المصدري **بأحداث** الألفاظ المسموعة وبالمعنى الحاصل بالمصدر  
 بنفس الألفاظ المسموعة **وسينضح** لك أن الله تعالى أمرها وفسر النفسي بالمعنى  
 المصدري بصفة أزلية منافية للألفاظ الباطنية التي هي بمنزلة المخبر في  
 اللسان وليس من جنس الحروف والألفاظ وتلك الصفة واحدة بالذات  
 تتعد وتعلقاً بها بتعدد المتكلم به ولها تعلقان أزلي وهو التعلق بالمعنى  
 التقديري وحادث وهو التعلق بالتجزي وهو من الأمور النسبية  
 التي لا يضر تجددها **ومن هذا ينكشف** وجه نسبة السكوت إليه تعالى  
 في حديث وسكت عن أشياء رحمة غيرسيان فالمراد أن تكلمه تعالى الأزلي  
 لم يتعلق ببيانها مع تحقق انصافه عز وجل أزلاً بالتكلم النفسي وفسر  
 بالمعنى الحاصل بالمصدر بكلمات غيبية هي الألفاظ حكيمية مجردة عن  
 المواد النسبية والخيالية والروحانية على خلاف الكلام في الخلق لأنه فيهم  
 كلمات مخيلة ذهنية فهي في مادة خيالية ثم انما في أزلية مرتبة من  
 غير تعاقب في الوضع الغيبي العلي لا في الزمان إذ لا زمان والتعاقب  
 بين الأشياء من توابع كونها زمانية ويقرب هذا من بعض الوجوه  
 وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابي

دفعة فهي مع كونها مرتبة لا تعاقب في ظهورها **وتفسير** بالمعنى الساذج إلى  
 مدلول الألفاظ فقط دون المجموع خلافاً قاله إمام الحرمين في الإرشاد **فأ**  
 ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول أي القول الذي  
 يدور في الخلد وهو اللفظ النفسي الدال على مضاهيها بالانفكاك انتهى  
 نعم نقل عن الأشعرية أنه قال هو المعنى القائم بالنفس ففهم منه معظم اصحابه  
 أن المراد بالمعنى مقابل للفظ فقالوا إنه مدلول الألفاظ وحدها وليس  
 كذلك على ما بين في محله ثم إن لهذا الكلام تنزلات في المواد الروحانية  
 والخيالية والحسية من الألفاظ المسموعة والذهنية ويقال لأظهار صور  
 تلك الكلمات الغيبية في تلك المواد تنزيلاً ومن ذلك تنزيل القرآن وهو  
 أن تنزل في تلك المراتب الحادثة لم يخرج عن كونه منسوباً إليه سبحانه وتعالى  
 وقد ينزل حتى يظهر بصورة الرجل الشاحب كما ورد في الحديث أن القرآن  
 يلقي صاحبه حين ينشق عنه القبر كالرجل الشاحب وهذا على نحو ظهور  
 جبريل عليه السلام في صورة دحية وظهر الموت يوم القيمة في صورة كبش له  
 غير ذلك **ومن هنا قالوا** أن الكلام النفسي مسموع بعين سماع الكلام  
 اللفظي لأنه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية فإنها لا تسمع إلا على طريق  
 خرق العادة ونسب للأشعرية القول بأنه وقع سماعها لموسى عليه السلام  
 والذي نطقت به المنصوص التي لا تحصى كثرة أنه عليه السلام سمع كلامه تعالى بحرف  
 وصوت وكان ذلك في مبدأ الأمر عند السادة بواسطة تجلية سبحانه له  
 عليه السلام في صورة النار إذ كانت مطلوبه وكان بعد ذلك ما بواسطة تجلية



سبحانه بما هو به اعلم او يظهر صور الكلمات الغيبية في الالفاظ المسموعة حيث شاء  
استخفا وسبحانا العزيز الحكيم الذي ليس كمثل شئ وما فيه صريح نسبة الصوت  
اليه تعالى ما رواه البخاري في الصحيح بخلافه تعالى العباد فيناديهم بصوت يسمعه  
من بعد كما يسمعه من القرب انا الملك الذي ان هذا واشباهه عند العلماء  
من المتشابه والمذاهب فيه مشهورة اذا علمت ما تلوناه عليك **فاعلم**  
ان الكلام اللفظي بالمعنى المصدري المفسر بما سمعت من مقولة الفعل بلا شبهة  
وبالمعنى الحاصل بالمصدر من مقولة وكيف بحسب الظاهر لا سيما اذا صدر منه  
متجليا في مظهر والكلام النفسى بالمعنى المصدري لا يطلق عليه العرض كسائر  
صفاته تعالى فلا يطلق عليه شئ من مقولاته النسخ وعدم اطلاق اجوهر عليه  
من ابد المبديات وبالمعنى الحاصل بالمصدر قيل من ذلك القبيل وليس من  
الكيف لانه وان كان ذا حروف الوان حر وفرد غير عارضة للصوت ولا يبا في  
ذلك كونه كلمات حقيقية بناء على ما ذكر بعض متأخري الصوفية من انه لا  
شرط للفظ الحقيقي في كون الكلمة حقيقية اذ قد اطلق الفاروق رضي الله عنه  
الكلمة على اجزاء مقالة الخيلة في خبر السقيفة والاصل في الاطلاق الحقيقة  
وقيل حيث كان الفاظا حكيمة فهو كيف حكما ثم انه متى نزل الى مرتبة كان من  
حيث ظهوره في تلك المرتبة من مقولتها ثم اننا متى اخرجنا معنى من معاني الكلام  
عن الممكنات لم نطلق عليه شيئا من المقولات لان المعنى في التقسيم الممكن  
كما ان المعنى في الموجود فتأمل ووراء هذا المذهب في الكلام مذهب كثيرة  
ذكرها بما لها وما عليها فكتبهم لعلماء الاعلام والكوران في قد انفق كتابا ضخما

في تبيينه

في تشييد اركان هذا المذهب **ولعمري** لقد ابدع فيه واعجب فارجع الى ذلك الكتاب 34  
وامدتها الموفق للصواب **بقي** الكلام فيما يتعلق بقول السائل وما تحقيق  
الكلام في المقولات **فقول** المشهور ان الفلاسفة حصروا الاجناس العالية  
للموجودات في عشرة سموها المقولات العشرة وهي اجوهر وانكم وكيف  
والاضافة والابن والحق والموضع والملك وان يفعل وان يفعل  
وجمها بعضهم بقوله

- زيد طويل اصفر ابن مالك • في داره بالامس كان متكى
- في يده سيف لواه فالنوى • فهذه عشرة مقولات سوى

وانت تعلم ان اثبات ان كلامها جنس لما تحته لا يتبين الا بنحو امور الاول  
اشتركا لا قسام التي جعلت تحت كل في معنى ما وهو اقل ما يجب في الجنس  
الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لا ان  
السلوب لا تكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان تكون عنوانات يشار  
الى معانيها في تعريف اجوهر بانه الموجود لا في موضوع الثالث ان يكون  
الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطي لا بالتشكيك بناء على ان  
التشكيك لا يكون الا في الوجودات دون الماهيات والوجود غير داخل  
في الماهية الرابع ان يكون داخلها تحتها من انواع لا عرضا خارجا انما  
ان يكون تمام ماهية اجزاء المشتك بينها وتحقيق ذلك على ما قبل عسر جدا  
وايضا يحتاج امر محصر في هذه العشرة الى اثبات انه لا يوجد اثنان منها داخلين  
تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على ذلك بل حكى الشيخ ان من

اعلم ان المقولات العشرة التي هي اجناس لا تتبين الا بنحو امور الاول  
ما نصطنا انما هو انما القضية ليست تحت مقولة وان كان  
اصل في سبيله ثم قال انما سأل الما بالما مقولة من المقولات  
فقال ولا تفعل



الناس من زعم ان الفعل والافعال هما نفس الكيفية لكن هذا فاسد لان  
 التسخين مثلا لو كان هو الحوة لكان كل سخن كالحرارة متسخنا وهو باطل  
 بالضرورة الا ان فساد لا يفي بالغرض وهو اثبات ان لا يوجد اثبات منها  
 واخبر تحت جنس وكذا يحتاج ذلك الى اثبات ان لا مقولة خارجة عن هذه  
 العشرة والشيخ اخرج على ذلك نسخة اعترف هو بردها وبالجملة في كلامه الامرين  
 مقال **فاما الاول** فلان من الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر والكم  
 والكيف وجعل النسبة جنسا للنسبة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وجعلها  
 صاحبا لمطاريحات خمسة هذه الاربعة والحركة واعترض بحصر في اربع بات  
 الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان  
 كان لها تقدر ولا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كذا بذاته وليست بكيف  
 لان الكيفية هيئة تارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرفت لها النسبة  
 الى المحل ثم قال فاذا الاقرب لمن يريد ان يحصل المقولات في نفس ان يقول  
 الماهية التي هي وراة الوجود اما ان تكون جوهر او غير جوهر وهو الماهية فهي  
 اما ان يتصور نباتها او لا يتصور فان لم يتصور نباتها فهي الحركة وان تصور فلما  
 ان لا تعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان تعقل دون ذلك  
 فاما ان توجب المساواة او اللامساواة والتجزي اولا فان اوجبت فهو الكم  
 والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله ميزات من كل اطراف  
 التقسيم فمن حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة  
 ومن حيث انها لا تحتاج في تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها امتاز عن

الافاضة

35 الاضافة ومن حيث انها لا تنحصر الى اعتبار متجز امتاز عن الكم ثم اخذ في بيان  
 ان المتى والابن لا يعقل مع النسبة الى آخر ما فعل ونوقش فيه بما نوقش ومن  
 الناس من جعلها اربعا الجوهر والكم والكيف والمضاف وجعل المضاف جنسا  
 للاعراض النسبية وابطل ذلك الشيخ بان كون الشيء منسوبا وان استلزم  
 كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في الاعراض النسبية الباقية  
 والشيء العارض للشيء لا يكون جنسا له الى آخر ما قال **واما الثاني** فلانهم  
 ذكروا امورا خارجة عن العشرة كالحركة فانها كما ترد على احصر في الاربعة ترد  
 على احصر في العشرة وكما لو حدة والآن والنقطة والوجود والشيئية والاعتبارات  
 المعامة والفصول البسيطة ومفردات المستقبات كالابيض والاحمر و  
 الاعداد كالتعريف والجهل نعم قال بعض المحققين ان ذلك مما لا يرد على احصر  
 اما الوجود فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها على ما حقق  
 في محله واما الحركة فلانها عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا  
 ماهية له الا الكون والوجود خارج عن الماهيات الوجودية والمعرضية  
 على ما حقق والطبيعة التي يمتثلها الجسمانية لا يجوز ان تكون خارجة عن ماهية  
 الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة وما يذكر في مباحثها  
 من ان وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت  
 به واما **الفصول البسيطة** فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة  
 للماهيات النوعية واما **الشيئية** والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل  
 لها الا بالخصوصيات واما الاعداد بما هي اعدام فيجب خروجها لان الكلام



في الامور الوجودية وهي من جهة مكانها كالعلم بالنسبة الى الجهل والبصر بالنسبة  
الى العمى معلقة بالملكات بالعرض والكلام فيما بالذات وكذلك الحكم المشتقا  
والملكيات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى ثلاث العشرة كما ان الوجود  
معتبر واما الوحدة فهي على ما قيل نفس الوجود واما النقطة فهي عدمية وقال  
الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف  
لانها عرض لا يتوقف نظوره على تصور شئ خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة  
ولان نسبة في اجزاء حامله انتهى وفيه بحث وحكي الشيخ عن بعضهم ادخالها في الكم  
وابطله بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يعمل عليها وحكي  
عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ  
للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والاول كان مبدأ لنفسه ثم ابطال هذا  
الابطال بان الوحدة ليست الا مبدأ لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة  
ان ثبتت مبادئها فهي ليست الا مبدأ للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منها  
مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكي عن آخرين انهم يدخلونها تحت  
مقولات كثيرة باعتبار مختلفات فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف  
ومن حيث هي ماهية ما من الكيف وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل  
ان تقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن  
المقولات العشرة وادعى ان ذلك لا ينال قص عشرية الاجناس لعالية الذات  
ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات  
فالباقي كقسط الاجناس لعالية والفصول الالهية والانواع البسيطة والهيئات

وهو ان الوحدة نفس الوجود  
والوجود خارج والنقطة عدمية  
فهي ايضا خارجة فصار  
سلا

الشيء

36 الشخصية خروجها عن قوادح في محصر فتأمل والانصاف ان كون المقولات اجناسا  
عالية وانها منحصرة في عشرة لم يصل الى مرتبة اليقين ولو يكاد يصل الى يوم الدين  
فان اراد السائل تحقيق الكلام في المقولات تحقيق انها اجناس عالية وانها عشرة  
لا يتصور فيها نقصان ولا زيادة على وجه لا يبقى معه ريب فذلك مما لا تفي  
قدرة المستول منا فليس من عالم الغيب وان اراد تحقيقا في الجملة فاطن ان ما  
ذكرته كان فيه لمن تأمل ظاهره وخافيه ويحتمل انه اراد تحقيق الكلام فيها ما هو  
اعم من ذلك وبيان ما هو الحق في تعريف كل منها اي التعريف الصحيح اجماع المانع  
لذلك فذلك ما يقتضي ان تترك له جميع الاوطار ونزحل واحدا الا كلام  
لنقل ما يتعلق بذلك ما ذكره صاحب الاسفار فاعفنا عن ذلك بالرجوع الى  
ما هنالك لكن ينبغي ان تعلم انهم قالوا انه لا يمكن تحديد المقولات لان التحديد  
للمركبات وهي بسائط والاول كان لها جنس فلا تكون اجناسا عالية بل لا يمكن ان  
يكون لها الا الرسم الناقص ضرورة ان التام يستلزم الجنس وتعقبه بان  
انما يتم اذا كان تركيبا ماهية من امرين متساويين متمسا وفي امتناعه بحث  
بل قيل انه لم يتم الدليل على ذلك فيجوز ان تحد بنفسا وبين ولا يضر ذلك  
بكونها اجناسا عالية فافهم ولا تغفل

### السؤال الثامن

ما ادلة ان المعدوم الممكن شئ وثابت اي متقرر في الخارج منفكا عن الوجود  
اخارجي وما ادلة نفي ذلك وما تقر كل على وجه يكشف لفظا ويبين الحق  
فيما هنالك انتهى **اقول** بعد حمد الله الذي احاط



بالاشياء على ما ابرز ما ابرز من المكينات محكما احكاما آتاه والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد الذي تقر في الخارج والاذهان عظيم قدره وانكشف الغطاء  
عن وجوده ولائله مجده وفخره وعلى آله واصحابه الذين ما انفكوا عن صحيح سنته  
ولا انفكوا عن تبليغ الحق الصريح الى امة المشهور عن اهل السنة من المتكلمين  
رحمة الله تعالى عليهم جميعين **القول** بان المعدوم ليس بشئ ولا ثابت لكن قال  
العلامة الرباني ابراهيم بن حسن الكوراني الشيرازي الذي تحرر في تتبع  
كلامهم وامعان النظر فيها انهم قائلون بان الممكن المعدوم شئ وان ثابت  
اي متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي في غير موضع من الماهيات  
وان انكارهم ذلك في الامور العامة ناش عن عدم تحرر النزاع ولولا انهم  
حرزوه لافروا بما اكروه وتحقق المقام يقتضي بسطا في الكلام وتقدم امور  
يتوقف عليها توضيح المرام **ثم انه** ذكر امور اشياء ما عليه السادة  
الصوفية حيث ان معظم علومهم مفاضة عليهم من **الحضرة القدسية الاول**  
حقيقة الشئ وهي ما به الشئ هو هو اذا قست الى الامور المعارضة لها كانت مغايرة  
لها كيفما كان العرض فان الماهية اذا لوحظت في نفسها ولم يلاحظ معها  
وان كان الملاحظ ههنا نفس الماهية والداخل فيها مجالا او فضلا ولم يكن  
للعقل حينئذ ان يحكم عليها بشئ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ملاحظة  
امر لم يكن ملحوظا اذ ان اصلا فالعوارض ليست للماهية في ذاتها فليست هي  
هي ولا داخله فيها والاما احتيج الى ملاحظة اخرى فليست الماهية مقتضية  
مقتضية ومستلزمة لشي من المتقابلات على التبيين فهي حيث هي ليست

37 بموجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود ولا عين المعدوم ولا دليلين  
فيها بل زائدان عليها فاذا اعتبر معها الوجود فوجود او المعدوم فعدم ومرة اول  
ولا لم يكن يحكم عليها بشئ منها ولا نفى لها منفكة عنها معا لاستحالة خلوها  
عن المتقابلات فهي قبل الوجود متصفة بالعدم قطعيا **الثاني** الوجود بمعنى  
بانضمامه الى الماهيات الممكنة يترتب عليها اثارها موجودا **اما اول** فلا بد  
كل مفهوم مغاير للوجود فانما يكون موجودا بامر ينضم اليه وهو الوجود فهو  
موجود بنفسه لا بوجود زائد واذا لتسلسلت الوجودات وامتازة عما عداها  
بقعود سلبية منها ان وجوده ليس زائدا على ذاته واقصر عليه الكوراني **واما**  
**ثانيا** فلا بد ان الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شئ اصلا لان الماهية قبل  
انضمام الوجود متصفة بالعدم كما سمعت فلو كان الوجود معدوما ايضا  
كان كالماهية في الاحتياج وما كان كذلك لا يترتب على الماهية بضم  
اثارها لان الوجود على تقدير كونه معدوما ليس فيه بعد المعدوم الا لاقتفاء  
الى الوجود وهذا بعينه متحقق في الماهية قبل ضمها اليها فلا يحدث لها به **وصف**  
لم يكن عليه حال عدمها فلو كان هذا الوجود مفيدا لترتب لاثار كانت **مستغنية**  
عنه حال افتقارها اليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع التقيضين فلا بد ان  
يكون الوجود موجودا بوجوه هو نفسه واذا لتسلسل وانتهى الى المطلوب  
**الثالث** موطن تحقق الاشياء وثلاثة نفس الامر والخارج والذهن والامر  
بنفس الامر عند السادة الصوفية علم الحق باعتبار عدم مغايرته للذات الا قد  
وهو بهذا الاعتبار يتبعه المعلوم وتكون التبعية لذات الحق سبحانه ومن هنا



قال المحققون علمه تعالى بالاشياء عن علم سبحانه بنفسه لان كل شيء من نسب علمه  
 بهذا الاعتبار وقوله العلم تابع للمعلوم فما هو باعتبار ان العلم ليس عين الذات  
**الرابع** معنى قولهم المعدوم الممكن ثابت في نفس الامر اي في نفسه بمعنى ان ثبوته لا  
 يتوقف على فرض فإرض وثبوته بهذا المعنى على ما قالوا هو ثبوته في العلم باعتبار عدم  
 مغايرته للذات ومعنى قولهم ان شئ في نفس الامر انه غير ثابت في نفسه من غير فرض  
 لكونه عدما محضا في نفسه وهو لا تحقق له الا بالفرض فالانسان مثلا ثابت اذ لا في  
 نفسه من غير فرض لكنه من نسب العلم باعتبار عدم المغايرة للذات فينتقل به  
 العلم بالاعتبار الآخر واما المنفي كشرائط المبارى عز اسمه فلا ثبوت له من غير فرض  
 والثابت كذلك انه سبحانه لا شريك له فليس من النسب بالاعتبار الاول فلا يتعلق  
 به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء **الخامس** نفس الامر غم من الذهن والخارج وذلك  
 ان الله بكل شيء عليم وقد كان سبحانه ولا شيء غيره فلا وجود لشيء سواه اذ لا لا  
 في الخارج ولا في ذهن مخلوق اذ لا مخلوق هناك فلم تكن الاشياء المعلومة بالعلم  
 الاولي ثابتة في نفس الامر لكانت عدما صرفة فلا يتعلق بها العلم لانه لا بد فيه  
 من نسبة مخصوصة بغير العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما والمعلوم معلوما  
 ولا نسبة الا بغير طرفين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون هناك تحقق في الجملة  
 اذ لا لا تحقق له اصلا لا تعين له في نفسه فلا يصح ان يكون طرفا في حيث يتعلق العلم  
 بالشيء اذ لا فصار طرفا وجب ان يكون له تحقق توجه وحيث لا وجود للشيء  
 اذ لا في الخارج ولا في الذهن وجب ان يكون ذلك التحقق في نفس الامر اي في علمه  
 تعالى بالاعتبار فيكون نفس الامر غم **السادس** معنى كون الماهيات غير محمولة

انها بذواتها ليست اثر لفاعل لانها هي المعدومات الثابتة في نفس الامر وذلك لثبوت  
 الاولي لما استبرأ اليه ولا شيء من الاولي بمحمول لانا جعل تابع للارادة التابعة للعلم  
 التابع للمعلوم الثابت فالثبوت متقدم على جعل مراتب فلا تكون الماهيات  
 من حيث الثبوت اثر له والاول لا نعلم هي محمولة في وجودها لان وجودها لعمام  
 حادث وكل حادث محمول واحاصل ان لا محمول الا الصور الوجودية للاشياء  
 واما حقايقها فلا صور لها في الازل وجودية ولا خارجية ولا مثالية مرتسمة في ذات  
 الحق حادثة بالحدوث الذاتي لمكاننا لا يجب كما ذهب اليه البعض بل هي نسب  
 واعتبارات اولية اعني انما اعيان النسب والاعتبارات الازلية التي هي امور  
 عدمية ثبوتية لا صور وجودية مثالية ثم ثبوتها في نفس الامر كما فاستعلق العلم  
 الاولي وانكشافها للحق تعالى فهي بذواتها منكشفة له سبحانه من غير حاجة الى صور  
 مثالية فان علم الحق تعالى بالاشياء حضوري بمعنى حقايقها بانفسها حاضرة عنده  
 لا حضوري يتوقف على حصول امثلتها فلا حاجة الى القول بان صور الاشياء مرتسمة  
 في الفعل الاول والحق عن وجل بعقله مع تلك الصور باعيانها لا بصور غيرها  
 فإروا من القول بالارتسام فيه سبحانه المستلزم للفاسد لما من اغناء الثبوت  
 الاولي للتحقق في انكشافها له تعالى بذواتها من غير احتياج الى ارتسام صورها  
 فيه سبحانه تحقيقا لكون العلم حضوريا على ان الاشياء اما ان يكون لحقايقها ثبوت  
 في نفس الامر ولا فان كان الثاني استحالة ارتسامها في العقل الاول لانها على ذلك  
 التقدير عدم محض لا صورة لها لترسم وان كان الاول وما اغنى الثبوت عن  
 الارتسام لزم تأخر العلم بها عنه وهو استكمال بالغير واعد عن وجل الكامل



بالذات ثم العقل الأول ان لم يكن له ثبوت في نفس الامر ان يكون ايجادا غير  
 مسبق بالعلم فقد احدى الطرفين الذين لا بد منهما فيه وان كان له حقيقة  
 ثابتة فان كان ثبوتها كافيا لانكشافها له كما فلا حاجة الى القول بالارتقاء  
 والا فلا ارتسام ان كان في ذات الحق فهو محال او في غيره فلا غير قبل العقل  
 الاول فانظر ما اذا ترى واختيار عدم الثبوت في نفس الامر للعقل الاول  
 مع التزام ان وجوده من بابا لترتيب على معنى انه مترتب على الذات لا قدس  
 ترتب الصياد على النور من غيرنا بقية علم لا يخفى ما فيها اذ انتم هذا  
فاقول من ادلة القائلين بان المعدوم الممكن ثابت ان المعدوم الممكن متميز  
 وكل متميز ثابت ينتج المطلوب اما الصغرى فدليلها انه متصور ولا يمكن تصور  
 الشئ الا بتميزه عن غيره وايضا بعضه مراد دون بعض ولو لا التميز ما  
 عقل ذلك اذا قصد الى ايجادا وغير المتعين متميزا لا يتميز القصد اليه  
 والا لم يكن اولى بكونه متصورا من غيره واما الكبرى فدليلها ان كل متميز  
 له هوية تشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوته في نفسه  
 والنفي الضرف لا تعين له في نفسه والاشارة عقلا اليه وتحريره ان  
 المعدوم الممكن اي ما يصدق عليه هذا المفهوم يتصور ويراد بعض دون  
 بعض وكل ما هو كذلك فهو شئ وثابت اي متقرر في الخارج اي خارج  
 اذهانا منفكا عن الوجود الخارجي ولا شك ان ما كان منفكا عن  
 الوجود الخارجي اذا كان متقرا في خارج اذهانا كان تقرره في نفس  
 الامر لا عم اذا لا موطن لتقرره حينئذ سواء ولا استحالة في كون المعدوم الممكن

متقرا في الخارج لهذا المعنى عن خارج اذهانا المنفصل الامر الاغم من  
 الخارج المقابل للذهن مع كونه منفكا عن الوجود الخارجي واما المنفي الذي  
 هو العدم المحض اي ما يفرض ما صدق له هذا المفهوم متصفا بالعنوان فلا تقر له  
 في نفس الامر من غير فرض لان هذا هو المتسنع لذاته ولا شئ من ذلك بنات في  
 نفسه من غير فرض اذ لا فرد لهذا المفهوم الا بالفرض والاولا امتنع وكل ما  
 لا تحقق له كذلك غير متقرر في نفس الامر فهو غير متقرر في الخارج بالمعنى  
 المذكور ومنه يظهر انه دفاع في المواقف وشرحه من النقص بالمنفي وغيره  
 وعبارتها واجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقونا على انه منفي كالمستغنا  
 فان بعضها كثير الباري عز اسمه متميز عن بعض كاجتماع الضدين و  
 انجالات كبحر من ريق وجبل من ياقوت فان بعضها متميز عن بعض ولا  
 ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والاولوان  
 والاشكال المختصة والثابت في المعدوم ذوات اجواهر والاعراض من غير ان  
 تنصف اجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم ولا  
 ثبوت له في العدم اتفاقا والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست  
 متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها  
 الى بعض وتماشها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود  
 والاحوال فانها متميزة وليست ثابتة في العدم وبالمجمل فالتميز المذكور  
 او عيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم بما القدر الثابت في النفي وهو التميز  
 الذهني فقط انه لا يوجب الثبوت والاول كان النفي ايضا ثابتا وان اردتم



وان اردتم غير ذلك القدر منعنا ثبوته للمعدوم الممكن وعليكم اولاً تصورته حتى  
نعلم انه ما ذا وتقرره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن وعليكم ثانياً بيان كونه  
مقتضياً للثبوت حال العدم انتهى اذ قد تبين ان التميز الثابت للمعدوم الممكن  
غير القدر الثابت في المنفي فان التميز الحاصل للممكن ناش عن ثبوته في نفس  
الامر وتقرره فيه منفكاً عن الوجود الخارجي ولا تميز حاصل للمنفى كذلك  
اذ لا ثبوت له في نفس الامر والا لما كان نفيها صرفاً فلا مفرد لمفهوم المنفي  
الا يجب فرض المذهب وما لا تحقق له الا فرضاً فهو غير متميز في نفسه من غير  
فرض فافترقا وقد تبين بهذا التصور التمييز الذي ادعى للممكن فلا نقض  
بالمستغاث لان مفهوم الشريك واجتماع النقيضين كاللفظ والنقوش  
من الممكنات وكذا الصورة الذهنية الفرضية من حيث انها كذلك وانما  
المتنع ما يفرض ما صدق له ذلك على تقدير اتصافه بالعنوان ولا شك انه  
لا تحقق له في موطن لان المتحقق في احد المواطن لا يصح ان يتصف بعنوان  
الامتناع الذاتي لان المتحقق في نفس الامر هو المعدوم لثباته المعروف  
للامكان ولا شيء من معروض الامكان متصفاً بعنوان الامتناع فقد  
اتضح ان كل ما يفرض ما صدق لمفهوم المتنع على تقدير اتصافه بالعنوان  
لا تميز له في نفسه اصلاً اذ لا تحقق له من غير فرض والتميز الذهني الحاصل  
من غير فرض انما هو للمفهوم وهو والمما صدقات الفرضية من الصور الذهنية  
كلها من الممكنات فالتميز الحاصل لها هو التميز الحاصل للمعدوم الثابت المتنع  
فتأمل فانه من المزالق ومنه يظهر ان قول من قال لا توصف الصور الخيالية

التي في اذهاننا بانها مجعولة عالم توجد في الخارج ولو كانت كذلك لكانت المتشابهة  
ايضاً مجعولة عالم توجد في الخارج لانها صور علمية من باب اشتباه المفهوم بالخاصة  
كما لا يخفى على من احاط علماً بما سبق وكذا لا نقض الخيالات لانها كالحا وجود  
خيالي في الخيال كذلك لها ثبوت في الخيال الثابت فان الانسان الذي له قوة  
الخيال ثابت حال عدمه في نفس الامر بجميع ترابع حقيقته ولو ازمها ومنها الخيال  
وما يخله ولا محذور في اتصافها الثبوتي بالالوان والاشكال الثبوتية لانه  
راجع الى امكان اتصافها حال الثبوت بالالوان والاشكال الخيالية عند  
تخيّلها بالفعل وهذا الاشك في تحققة انما المنوع اتصافها في الثبوت  
بالاعراض الوجودية ولا قائل به ولا بالتركيب لان المنوع هو الاجتماع  
الوجودي لا الثبوتي لانه لا تماس فيه حسياً ولا خيالياً لعدم توقفه على الوجود  
اصلاً ولا بالاحوال لما في شرح المواقف من ان النقص بها انما يتجلى على ثبات  
احال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم حوال الاشك انها متمايزة وليست  
قائمة عندكم وانما القائل بالاحال فيقول انها ثابتة عندكم وانما القائل  
بالاحال فيقول انها واسطة انتهى وذلك لان الاحال عرفوه بانه صفة لموجود  
لا موجوده كالاعراض ولا معدومة كالسلوب وقد قال في شرح المواقف  
ان فسر الوجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلاً تحقق ههنا  
واسطة بينهما وهو ما له تحقق تبعاً فيكون النزاع لفظياً انتهى والتعريف  
الذي ذكره يرجع الى هذا فالاحوال كالتحركية مثلاً اعتبارية ليست من السلوب  
ولا متحققة اصالة كالاعراض بل متحققة تبعاً وجوداً وثبوتاً اي ان الموصوف



يتصف بها تبعاً بالفعل وجوداً وبالقدرة عدماً وهذا معنى ثبوت مثل هذه  
 الصفة في العدم وكذا الانقضاء بالوجود لما من من أنه موجود فهو خارج عن  
 محل النزاع نعم الموجود به ليصدق عليها تعريف المحال فانها صفة اعتبارية  
 متحققة تبعاً وجوداً وثبوتاً فان الماهية على تقدير ضم الوجود اليها تنصف  
 بالوجودية بالفعل وجوداً وبالامكان عدماً ولا يلزم من ثبوت الوجود  
 في هذا المعنى في العدم اجتماع الوجود والعدم وانما يلزم ثبوت امر اعتباري  
 في العدم تبعاً للمعدوم ثابت في العدم اصالة ولا محذور فيه فالاحوال وان  
 كانت اموراً اعتبارية متميزة في نفسها من غير فرض قتال ومزاد لهم ايضا  
 ان المعدوم الممكن تنصف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فالتنصف  
 به ثابت لان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وتحريره ان  
 الامكان لا يعرض للمعدوم قابل للوجود ولا يكون كذلك الا اذا كان  
 متميزاً في نفس الامر ولا شئ من المحال اي ما يفرض ما صدق هذا المفهوم متصفاً  
 بالقران بتميز في نفس الامر على ما سمعت فلا يصح ان يكون معرضاً للامكان  
 فظهر ان الامكان وان كان امراً اعتبارياً لا وجود له في الخارج لا يعرض  
 الا لما هو ثابت من غير فرض ولو شئ من المحال كذلك فعرضه ليستلزم  
الثبوت له وضه وان كان غير موجود في الخارج فلا تغفل واستدل  
القائلون بان المعدوم ليس بشئ ولا ثابت بدلائل كثيرة لكن قال في الموقف  
 المعتمد في اثبات هذا المطلب وجهات الاول ان القول بثبوت المعدوم  
 في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة

بالذوات

بالذوات نفسها والوجود حال اذ ليس موجوداً والاولاد وجوده على ماهيته  
 وتسلل ولا معدوماً والاولاد اتصاف الشئ بنقيضه واذا لم يكن موجوداً  
 ولا معدوماً كان حالاً والاحوال لا تتعلق بها القدرة واذا لم تتعلق القدرة  
 بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً للممكنات ولو قادراً  
 عليها الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المعدوم اعم من المنفي  
 المشموله الثابت والمنفي فيكون مفهوم المعدوم المعطوف متمزاً عن مفهوم المنفي  
 والامكان العام عين الخاص فيكون مفهوم المعدوم امراً ثابتاً لان كل متميز  
 عن غيره ثابت عندكم وانما اي مفهوم المعدوم صادق على ما صدق عليه المنفي  
 وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف انتهى  
 وتعب بان لا يصلح شئ منها للاعتقاد اما الاول فلما بين من ان المعدوم  
 الممكن ثابت وكل ما كان كذلك كانت الماهيات غير مجعولة في ثبوتها  
 لما مر صدر الكلام وان الموجود بالمعنى السابق في المقدمة موجود ومعنى  
 الموجودية حال والجعل لا يتعلق به ابتداءً وانما يتعلق بضم حصه من الوجود  
 الموجود الماهية فيرتب على ذلك اتصافها بالموجودية وظاهره انه لا يلزم  
 من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداءً ان لا تتعلق به بوجه  
 آخر واذا بين ان الماهيات مجعولة في وجودها على الوجه المذكور فلا بد  
 ان يكون وجود كل شئ غير حقيقة كما قال الاشعري بالمعنى الذي حوره  
 صاحب المواقف وهو ان ما صدق عليه حقيقة الشئ من الامور الخارجية  
 هو بعينه ما صدق عليه وجوده اي ليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج



يقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم استحالة ذلك لان الوجود كما قال  
الاشعري ان قام بالماهية وهي معدومة لزم ان تكون التناقض وان قام  
بها وهي موجودة لزم ان تكون موجودة بوجودين مع لزوم الدوران كان  
السابق غير اللاحق والمتسلسل ان كان غيره واما قولهم ان الوجود ينضم الى  
الماهية من حيث هي لا بشرط شي فلا تناقض ولا دور ولا تسلسل ففيه على ما تقدم  
ان الماهية قبل عرض الوجود لها متصفة في نفس الامر بالعدم قطعاً استحالة  
اختلوع النقيضين في نفس الامر غاية الامر اننا اذا لم نعتبر معها العدم لا يمكننا  
ان نحكم عليها بانها معدومة وعدم اعتبارنا العدم معها حينئذ عرض الوجود  
لها وانضمامها اليها لا يجعلها منفصلة عن العدم في نفس الامر وانما يجعلها منفصلة  
عنه في اعتبارنا وضم الوجود اليها امر يحصل لها باعتبار نفس الامر لا من حيث  
اعتبارنا فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يفتح انضمامها بالوجود من حيث هي  
هي في نفس الامر سالما عن المحذورات ثبت ان ليس للوجود والماهية هويتاً  
متمايزتان خارجاً تقوم احدهما بالآخرى بل عين الشخص في الخارج عين تقيين  
الماهية فيه وهو عين الماهية فيه ايضا اذ ليس التيقن امر وجودي متمايزاً  
بالذات للشخص منضم الى الماهية في الخارج متمازاً عنها في مركبها منها ومنه  
الفرد بل لا وجود في الخارج الا للاشخاص وهي عين تقيينات الماهية وعين الماهية  
ايضا في الخارج لاتحادها فيه وعلى هذا الاشك في مقدورية الممكن اذ جعله  
بجعل حصته من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنة باعراض هيئات  
يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون شخصاً واما إيجاد الشخص

من الماهية على الوجه المذكور عين إيجاد الماهية لان الشخص والماهية متحدان في الخارج  
جعلاً ووجوداً متمايزان في الذهن فقط وهذا تحقيق قولهم ان المجعول هو  
الوجود الخاص ولا يستعد معدوم لعروض الوجود الخاص المقترن بهيئات خاصة  
له الا معدوم له ثبوت في نفس الامر اذ لا يثبت له في نفسه وهو المنفي لا اقتضاء  
فيه لعروض الوجود له بوجه ما والا لكان الحال ممكناً واللازم باطل فظهر ان  
الثبوت الازلي لماهية الممكن في نفس الامر هو المصحح لعروض الامكان المصحح للمقدورية  
لانه المانع كما قالوا **واما الثاني** فلان مرادهم ان كل ما صدق عليه صفة ثبوتية  
في نفس الامر من غير فرض فهو ثابت لما قالوا من ان اتصاف غير الثابت بالصفة  
الثبوتية محال لان اتصاف الشيء بذلك يستلزم تميزه في نفسه من غير فرض لقولهم  
ان كل متميز له هوية يصح ان يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوته  
في نفسه والتقي الضرف لا تقيين له ولا اشارة اليه عقلاً وهو صريح فيما ذكره واشك  
ان كل ما لا تقيين له في نفس الامر ولا اشارة اليه عقلاً لا يمكن ان يصدق عليه  
صفة ثبوتية في نفس الامر ولا اشارة اليه عقلاً لا يمكن ان يصدق عليه صفة  
ثبوتية في نفس الامر بل في فرض الذهن وما لا تحقق له الا فرضاً لا يصح ان يصدق  
عليه صفة ثبوتية قطعاً **تمت** اذا علمت محير معنى وجود كل شيء غير حقيقة  
ظهر لك انما قيل ان القائل بكون الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم  
شيئاً على معنى ان الماهية يجوز تقريرها في الخارج منفصلة عن الوجود واللازم اصباح  
النقيضين الوجود والعدم فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقررت فيه وجوداً  
الذي هو عينها فيلزم ان تكون موجودة معدومة انتهى كلام ناش عن توهم ان



المادة بعينية الوجود للماهية انما عينها بمعنى انها ليس لها ثبوت يفاير الوجود كما  
يقضي قوله ان الماهية اذا تقرر الحج وهذا ليس محل دبل الماد ان ماهية الممكن  
الثابتة في نفس الامر لا اذا وجدت في الخارج فهي متحدة مع الشخص فيه  
مع القول بان وجود الشخص الذي هو عين وجود الماهية في الخارج حادث  
وان ثبوت الماهية اذ في غير مجعول وان الخارج الذي تقرر فيه ثبوت الماهية  
انما هو بمعنى نفس الامر الاعم لا بالمعنى المقابل للذهن وكذلك ظهر ان ما قيل  
ان القائل يكون وجود كل شئ غير ماهية لا يمكن القول بان ماهية ما من  
الماهيات معدومة لاستلزام ارتفاع الشئ عن نفسه انتهى كلامنا عن  
مثل التوهم المذكور من ان الثبوت لا يفاير الوجود كما يدل عليه قوله لاستلزامه  
الى آخره وقد تبين لك بطلانه ببيان ما هو المقصود والدليل على ان مراد الاشعري  
ما مرهوان العلم تابع للمعلوم عنده كما تبين في كتابه الابانة وهو مستلزم لكون  
المعدوم ثابتا في نفس الامر لا اذا كان ثبوته ازلا ووجوده حادثا كما كان  
الثبوت غير الوجود قطعا وكل ما كان كذلك كان الماد بالعينية ما من  
الاتحاد في الخارج لا ما توهم من انه لا ثبوت يفاير الوجود والحمد لله تعالى على الفضل  
والوجود ثم ان العالم الرباني الشيخ ابراهيم بن حسن الكوراني بعد ان اشبع الكلام  
في هذا المقام نقل من المواقف وغيره جملة مسائل من الآهيات قال بها الاشعري  
يرتج منها القول بشيئية المعدوم على الوجه الذي تقرر فيهم قالون بذلك  
في المعنى وان انكروه في اللفظ لعدم تحرير محل التراجع ثم كل هذا المطلوب بانثبات  
ان الشئ لغة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه مستدلو على ذلك بنص سبويه في الكتاب

43 ووقع على ذلك ان استعماله في المعدوم حقيقة لغوية كما استعمل في الوجود والغيب  
الياميل وشيوع استعماله في الموجود لا يدل على الاختصاص اذ هو لان تعلق الغرض  
في المحاورات باحوال الموجودات اكثر وكون المعترلة قائلين بشئ لا يمنع المنصف من  
القول به اذا اقتضاء الدليل وكم من حق اشتركت فيه الخصوم ومن منعه عن قول الحق  
قول الخصم بلزمه ان لا يقول والمعاذ بالله تعالى لا اله الا الله محمد رسول الله و  
من استمع الشناعات امتناع بعض من يزعم العلم عن القول بشيئية المعدوم على  
الوجه الذي سبق لمجرد انه مما يقول به الصوفية ولم يلتفت الى ما قاله في تحقيقه  
الشيخ الكوراني لمجرد انه تحقيق موافق لمذهب اولئك السادة وانا اقول اللهم  
ارني الحق حقا وارزقني اتباعه وارني الباطل باطلا وارزقني اجتنابه ولعمري  
ان الشيخ المذكور ضوعفت لنا ولدا لاجور قد جلا فيما ارى في كتابه جلا  
الغلو عن جوهره المطيب ما تكاثف من الغيوم

ويعني طرف تدار موعه على فضله العالي فله دة

### السؤال التاسع

ذكر صاحب توضيح الاصول فيه دليل للاشعري على ان العبد مجبور في اختياره  
ثم مهد للقدم فيه اربع مقدمات ثم ذكر ان العبد مختار غير مجبور في اختياره  
فهل القدم في ذلك صحيح او مقدر وما الدارج في مسألة افعال العباد وما  
المرجوح فلقد اعضل الحال واشتكت اسنة القيل والقال وبلغ السيل  
الزنى وجاوز احرام الطبيين

مرام شط مرى العقل فيه ودون مداه بيد لا بيد



انتهى **اقول** بعد مد الله تعالى الذي خلق العباد وافعالهم وجعل سرور  
افعالهم افعي لهم والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول المختار والمحبيب الذي  
لم يزل خيارا من خياره وعلى آله واصحابه ذوى الترجيع وارباب التلويح والتفخيخ  
والتوضيح يحتاج اجواب على الوجه الاكمل الارتفاع الى ذكر دليل الاشعري أولا  
مع المقدمات الاربع **فاعلم** انا الاشعري ادعى ان العبد مجبور في اختياره مستدلا  
بما حاصله ان العبد ليس مستقلا في ايجاد افعاله عند اختياره وفعلت ارادته  
والا لما تخلف الفعل عنه اصلا لكنه قد يختار شيئا يريد فلا يقع فلا بد من مزاج  
غير اختياره وارادته فان كان منه فاما اختيار الاختيار فهو كالاختيار لا يكفي  
مرتها واما فعل مسبق بالا اختيار فكذلك لتوقفه على الاختيار الذي ثبت  
انه غير كاف في الترجيع فلا بد ان يكون مزاجه ورجب الفعل عند ذلك المزاج  
وكما كان الفعل واجبا بمرجح مزاجه كان مجبورا في اختياره لاستقلاله فيه  
وهو المطلوب وايضا انه ان كل فعل صدر عن العبد بتأثير قدرته عند تعلق  
ارادته فهو لا يصدر عنه بمجرد ذلك بل لكون الحق تعالى اراد ذلك منه للنص المجمع  
عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وكل ما كان كذلك وجب وقوعه  
باختياره التابع لا اختيار الحق تعالى فلا يمكن الترتك وكل ما كان كذلك كان  
مضطرا مجبورا في اختياره لاستقلاله فيه **واراد** بذلك الرد على المعتزلة الذين  
الاستقلال البائين عليه توصيف الافعال بالحسن والقيح العقليين وتعقبه  
صدر الشريعة في التوضيح فقال اعلم ان كثير من العلماء اعتقدوا هذا الدليل  
تعيينيا والبعض الذي لا يعتقده لم يورد على مقدامة منعها يمكن ان يقال انه

شئ وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه **وانا** اسمعت ما سنع لخطري وهو  
مبني على اربع مقدمات **المقدمة الاولى** ان الفعل مراد به المعنى الذي وضع المصدر  
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة  
به فان ازيد بها الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي  
المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود  
في الخارج فاما الاول فامر يعتبره العقل لا وجود له في الخارج **الثانية**  
كل موجود ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم  
يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده فان وجد تلك الجملة يجب وجودها  
عندها اذ لو لم يكن عدمه فان توقف وجوده بعد على شئ آخر لم يكن المفروض  
جملة وان لم يتوقف فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان مزاج مزاج  
وهو محال **الثالثة** لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود  
ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في الجملة ما يجب عنده وجود الحادث لا وجود  
في الخارج ولا معدومة كالا لوجود الاضافية وهو القول باكمال ثم قال لا شك  
ان تلك الامور المذكورة لكونها ممكنة مفتقرة الى الواجب الظاهر ان الحق تعالى  
مستند اليه بطريق الاختيار وترجيح المختار احد مقاسا وبير الذير هما الايقاع  
واللا ايقاع على الاخر ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين على الاخر  
لان الايقاع ليس بوجود ولا معدوم فلا يلزم من ثبوته مع العلة تارة وعدم  
ثبوته اخرى رجحان الممكن بلا مزاج معني وجود الممكن بلا وجود ولا ايجادا فلا  
وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحالة المذكورة فانها موجودة فيجب وجودها



على تقدير الابقاع فظهر الفرق بين الامرين واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان  
كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالوجوب بالذات  
ووجوب الفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن لغير الوجوب بالذات ان يثبت  
وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم منه وجود الممكن بلا وجود وهو محال  
**الرابعة** الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا وجود باطل وكذا الترجيح من غير مرجح  
اى الوجود من غير موجود لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا  
ترجح اصلا او يكون للراجح والمساوى والمرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد  
ممكن اصلا وكذلك ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير  
فترجح الراجح يورث الى اثبات الثابت واهتمام كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير  
النهاية فالترجح لا يكون الا للمساوى والمرجوح ولان كل ممكن معدوم عدمه  
راجع على وجوده في نفس الامر وبالنسبة الى علته العدم ومساو له بالنسبة  
ذاته فايجاده ترجيح المرجوح او المساوى على ان الارادة صفة شأنها ان يترجح  
الفاعل بها احد المتساويين والمرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعمل كما  
ان الایجاب بالذات كذلك لان ذات الارادة تقتضي ما ذكر وانما يمنع  
رجحان المرجوح او المساوى ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك  
ثم قال واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجوز ترجيح المختار احد المتساويين  
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا سلك احد طريقين متساويين فقال  
احكاما القضية البديهية التي لولاها لانسد باب اثبات الصانع وهوان الرجحان  
بلا مرجح باطل لا يبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم

ونقول يعني رداهم ان وجب المرجح في المثال فاما ان يجب بنفسه لا مر وهذا باطل  
لان الاعتقاد والذي لا يطابق نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب  
بجانب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل افعا لا مع عدم اعتقاد الرجحان  
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالمرجح فان  
عدم علم الفاعل به كاف في هذا الفرض انتهى ما اريد نقله مختصا **وتعقيب**  
بان اولي الاربع صحيحتان واما الاخيرتان ففيها كلام **اما الثالثة** ففي موضعين  
**الاول** ان قوله والظاهر ان الحق لا يتم وذلك لان الابقاع ليس في نفسه امرا  
مستقلا يصح ان يتوجه اليه الارادة بخصوصه حتى يتخيل باقى ما ذكره من صحة ترجيح  
على الابقاع مع تساويها من غير لزوم محذور بل هو امر اضافي ونسبة بين  
القدرة والممكن يتحقق عند تعلق الارادة بوقوع ذلك الممكن الذي هو اثره  
فلا يصح توجيه الارادة اليه بخصوصه منفردا عن اثره لاستلزامه خروج حقيقته  
فلا ترجحه الارادة الا عند ترجيح وقوع اثره على لا وقوعه فان تعلق الارادة  
بوقوع الحركة مثلا هو بعينه تعلقها بوقوعها بالابقاع اذ لا وقوع لا اثر بالابقاع  
وتأثير بالضرورة فوجوب الحركة عند تعلق الارادة عين وجوب ايقاعها  
لتوقفها عليه فلولا يجب الابقاع لم تجب الحركة واللازم باطل فالفرق الذي  
ذكره لا يجدي الا على تقدير كون الابقاع امرا غير اضافي لكنه اضافي اتفاقا  
غاية الامر ان الحركة اذا وجبت كان الخارج ظرفا لوجودها وليس ظرفا لوجود  
الابقاع اذ لا وجود له في الخارج بل ظرف لذاته وهذه غير قارعة في الحق لتحقق وجود  
الابقاع بوجوب الحركة **والثاني** قوله ان اثبات تلك الامور ارجح ليس كذلك



لان اختيار الحق قائم مستندا الى غناه الذاتي عن العالمين ومن وجب له الغناء الذاتي  
والكمال لا يكون علة لشيء فان العلة لذاتها موجبة للمعلول فلو كان الحق سبحانه علة  
لشيء لم يتحقق له الغناء الذاتي لان اجابا لذات المعلول وغناها عنه متنافيان  
لان العلة والمعلول متضايفان وهما متكافئان ذهنا وخارجا فلا غناء  
لاحدهما عن الآخر لكن الحق تعالى غني بالذات عن العالمين فكونه علة موجبة بالذات  
محال فهو فاعل بالاختيار الناشئ عن الكمال الذاتي لا عن تلك الامور والآثار  
كالمسبحانة مستفاد من امر ممكن واللازم باطل وتلك الامور من ضرورات  
الايجاد بالاختيار لا موجبات له وانما ما في التلويح في تقرير هذا القول من  
ان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله  
جائزا لذلك فيلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وانه يلزم منه الرجحان  
بلامرئج ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه  
الفعل لا تنقل الكلام الى الاختيار بانه قديم فيلزم قدم احداث او حادث  
فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام احداث بذاته تعالى فجاب عنه باننا نختار  
اولا ان الاختيار قديم قولكم فيلزم قيام احداث قلنا غير لازم لانا لاختيارنا  
تابع للمعلوم المتميز في نفسه ازل كما حقق فيكشفه على ما هو عليه ما يقتضيه استعداد  
من وجوده في الوقت اللائق به في الحكمة وقد نقل القصد في المواقف الاجماع على  
ان الحق تعالى اعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا وكلما كان كذلك  
كانت الارادة التابعة للعلم متعلقة بكشف العلم ما فيه مراعات الحكمة جوذا  
ورحمة من وجوده في الوقت المعين اللائق به في الحكمة لانه لا زال فلا يلزم من

قدم الاختيار قدم احداث ونحو ثانيا انا لاختيار حادث قولكم فيتسلسل الحق قلنا  
لا يلزم شي منها اما الاول فلانا لاختيارنا تابع للعلم التابع للمعلوم المستعد باستعداد  
غير مجعول للوجود في الوقت المعين اللائق به بمقتضى الحكمة التي راعا الحق سبحانه  
جوذا ورحمة فانقطعت السلسلة لانها آتتها الى الجود والرحمة واما الثاني فلما في  
المواقف وشرحه اذا اضافات يجوز تجدها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى  
موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه والاختيار امر نسبي لا وجود له في الخارج  
فلا يلزم من تجده المحذور **واما الرابعة** فلان احصر في قوله فالترجيح  
لا يكون الا للمساوي او المرجوح لا يصح لما صرح من اجماع اهل السنة على ان الله تعالى  
راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا ومقتضاه ان الترجيح على  
طبق العلم المكاشف للاستعدادات الازلية المقضية للوجود في وقت معين  
وكلما كان كذلك كان الترجيح للراجح بمقتضى الاستعداد لذاته مراعاة  
للحكمة جوذا ورحمة وما يقال ان الممكن ليس فيه بالنظر الى ذاته ما يرجح احد  
طرفيه صحيح ومعناه انه ليس فيه ما يرجح وجوده على عدمه ترجيحاً لوجهه من  
غير احتياج الى موجد خارج عنه والا لكان له الجاد والموجد اياه اثباتا للثابت  
وتحصيل الحاصل وامتناع هذا لا ينافي جواز ان يكون في الممكن استعداد  
ازلي مرجح لوجوده على عدمه في وقت معين بايجاد موجد خارج عنه لان تحقق  
المرجح لهذا المعنى لا ينافي استواء طرفيه مقرر عن مقتضى الاستعداد وليس في هذا  
اثبات الثابت لان الثابت للممكن في ذاته واقضاء استعداد وجوده من فاعله  
بالاختيار لا رجحان وجوده منهياً الى الوجوب والناظر له من الفاعل وجوده



بالفعل على مقتضى الاستعداد بالاختيار فصح ان يقال الترجيح للراجح بمقتضى  
 الاستعداد كما يصح ان يقال للترجيح المساوي بالنظر الى ذات الممكن مقرر عن  
 مقتضى الاستعداد وعلة العدم التي هي عدم علة الوجود والموجود بالنظر الى  
 عدم المخرج ازالة المستلزم لموجوبية الوجود فالارادة صفة شأنها ان يرجع الفاعل  
 بها احدا المتساويين او المرجوح او الراجح فالتخصيص بالاولين لا وجه له هذا  
 في اختيار الحق سبحانه وتعالى وانما ما ذكره في العبد المهارب ليس بشئ لان السلوك  
 الذي ظنه ناشئا من الترجيح من غير مرجح في اعتقاده لم يكن ناشئا الا من  
 ترجيح من المخرج في نفس الامر ساقا الى ما هو احدا المتساويين في اعتقاده من حيث  
 لا يشعر وذلك لان الله تعالى اعطى حكمته فيما خلق وامر كما مر فلا يتعلق اختيار  
 سبحانه بسلوك احدا الطريقين الا لكون العلم الازلي قد كشف ان سلوك  
 هذا المعتبرين المساويين للآخر في اعتقاده هو اللائق به في الحكمة فيكون اختيار  
 الحق تعالى ازالة لذلك تابعا لما كشفه العلم وهو المخرج ولا شك فان اختيار  
 العبد فيما لا يزال سلوك احدا المتساويين في اعتقاده تابع لتعلق ارادة  
 الحق سبحانه بذلك ازالة التابع لمقتضى الحكمة بمقتضى الاستعداد الازلي وما  
 شاء الله تعالى كان فلا يمكن للعبد ترك اختيار ما اختاره كيفما كان في اعتقاده  
 وهو لما ذكره مجبورا في اختياره هذا **ثم قال** ذلك التصدر اذا عرفت  
 هذه المقدمات فقول له يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل كماله التي تكون  
 للتحرك في اي جزء يعرض من المسافة فالجبر مستفاد لا يلزم حينئذ توقف  
 الموجود الذي هو تلك كماله على ما ليس بموجود ولا معدوم وهو الابقاع

47 فانه غير واجب لم يستند الى الواجب بطريق الاختيار ولا يلزم من ذلك الرجحان  
 بلا مرجح اذ لا وجود للايقاع وان اراد بالفعل الابقاع فكذلك الجبر منتف  
 ما قلنا في الابقاع انتهى بتلخيص وتعقيب بانه قد مر ان العلة التامة  
 للحركة هي العلة التامة للايقاع وعدم وجودها مستلزم للرجحان بلا مرجح  
 اتفاقا فكذلك عدم وجوب الابقاع المستلزم لعدم وجودها **ثم قال**  
 هذا الذي ذكرنا لا بطلان دليل الجبر فالا ان جنينا الى اثبات ما هو الحق وهو  
 التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد  
 فنقول بالفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فالعلم الوجداني  
 قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح احدا المتساويين او  
 المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ونشاهد ان العبد قد يقصد  
 شيئا ولا يقدر عليه مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي فعلم ان المؤثر في وجود  
 الحركة ليس قدرة العبد وارادته والاما تخلف فعله من وجدان ما يدل على  
 على الاختيار ووجدان اختيار العبد غير مؤثر في وجود الحركة انه جري عاده  
 تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد  
 يخلق الله تعالى عقبة كالحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد  
 فخلق الله تعالى بمعنى انه خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منها على سبيل البدل  
 ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله  
 بمعنى استناده لا على الوجوب الى موجودات هي مخلوق الله تعالى لان الله تعالى  
 خلق هذا الصنف مقصودا لان هذا ينال في خلق القدرة فحصل كماله المذكورة



بمخرج خلق الله تعالى واختيار العبد انتهى بتلخيص ايضا وحاصله انه تعالى خلق للعبد  
قدرة يفعل بها القصد الى فعل ويحدث بها على الاستقلال وهذا القصد يعرف  
القدرة الى ذلك الفعل وهذا الصرف فعل العبد وحده بقدرته لكنه ليسند الى  
الله تعالى من حيث انه محدث بقدرة مخلوقة الله تعالى من غير ان يكون مقصودا له سبحانه  
فالعبد ممكن من صرف قدرته المخلوقة لله تعالى الى ما يشاء من افعال الاختيارية  
غير تابع لارادة الله تعالى لتصرجه بان الصرف ليس مقصودا لله تعالى وبان لفعل من  
غير اضطرار فلو كان الصرف مراد له عز وجل كان العبد مجبوراً في اختياره  
وهو لا يقول به **وتعقب** ايضا بان هذا مخالف لقوله تعالى وما  
قتلنا نارا ان يشاء الله وللمحدث الجمع عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن  
اذ مقتضاها ان لا يتحقق من العبد قصد جازم متعلق بالفعل صارف للقدرة  
التي لا تتبع لارادة الله تعالى ولنفس الامام الاعظم الى صيغة وصاحبه رضي الله  
عنهم الذي ذكره الطحاوي في العقيدة مشيئة الله تعالى تنفذ ولا مشيئة للعبد  
الا ما شاء سبحانه لهم فاما لهم كان وما لم يشأ لم يكن الخ وقال الامام الفقيه  
الاكبر قدرا لاشياء وقضاها ولا يكون شيء في الدنيا والاخرة الا بمشيئته  
وعلمه وقضائه وقدره الخ وقال الامام الشافعي في نظرية الشافعي في العلم  
وما شئت كان وان لم يشأ **وما شئت ان لم تشأ لم يكن**  
خلقت العباد على ما اردت **ففي العلم يجري المقتضى والمن**  
على ما مننت هذا خذلت **وهذا اغنت وذا لم تغن**  
لهم شفي ومنهم سعيد **ومنهم قبيح ومنهم حسن**

الى غير ذلك من نصوص الائمة **وقوله** ان هذا بنا في خلق القدرة **قلنا** اما بنا في خلق  
القدرة المستقلة بالايجاد شاء الحق سبحانه او لم يشأ كما زعمت المعتزلة مخالفة للادلة  
العقلية والنقلية واما خلق القدرة المؤثرة باذن الله تعالى لاستقلالنا فيه  
لعدم منافاة توحيد الافعال وكلية لخالق الاله الملك المتعال فكان للدين  
الموافق للتحقيق المؤيد بالكتاب والسنة في اثبات المتوسط بين اجبر والقدر  
يقول التفرقة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية انا شاهدان العبد قد  
يقصد شيئا ولا يفعل مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي فلم ان قد له العبد  
لا تؤثر بجزء ارادته والاما تخلف التأثير في مادة ما فلا بد من امر آخر وهو  
تعلق ارادة الله تعالى بوقوعه اذ ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن بالاجماع  
فليتأمل وقد عارض الفاضل الرومي ايضا على ما ذهب اليه الاشعري من ان  
العبد مجبور باختياره فالتلاد انه لا فرق بينه وبين اجبر المحض في الحقيقة فاني  
في وجود اختيار اضطراري الى آخر ما قال وقد اطال الكلام في هذا المقام  
ونظر فيه بثمانية اوجه بعض رؤساء العلماء الاعلام واورد على قوله لا فرق  
الخ ان القائل بالاجبر المحض ينفي اصل الاختيار والاشعري يثبت وينفي الاستقلال  
فيه فالفرق بينهما هو الفرق بين النفي والاثبات وهو فرق جلي مزاج لا الواضحات  
واجيب عن قوله فاني نفع الخ بان نفعه ترتب المزلت والافعال الاختيارية عليه  
على وفق القضاء الالهي ليرتب عليها الثواب والعقاب وتقوم الحجة بالبالغة  
لله تعالى يوم الحساب **وعندي** ان مدار الحجة بالبالغة كون المزلت والفصل من  
مقتضيات الاستعداد الالهي الغير المجعول قال الشيخ الاكبر قدس سره هذا يعني طلب

عن الشيخ الكوراني  
عليه السلام



الاستعداد الازلي الغير المجعول لما يكون عليه العبد في الخارج هو حجة الله تعالى الباقية  
 المذكورة في قوله تعالى والله انجته بالالفه ويرمز الى ذلك قوله تعالى وما ظنناهم  
 لكن كانوا انفسهم يظنون وقوله سبحانه اعطى كل شئ خلقه حيث لم يهل خلقا وقوله  
 عليه الصلاة والسلام فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى ومن وجد غير ذلك فلا يلزم من  
 الا لنفسه ومن هنا يقول ابلوس لم يتبعه في النار لا تلو موني ولو ما انفسكم كما قصه  
 الله تعالى علينا وانه لا يظهر وجهه للقول بالاختيار الا اضطراري الا العمل بالاولية  
 من الوجدان وغيره فذكر جدا ثم اعلم ان الناس فما فعال العباد الاختيارية على  
 مذاهب فذهب الجمهورية الى انها بقدره الله تعالى بل قدرة من العبد اصلا مثل العبد  
 عندهم فيما يصدر منه مثل الريشة في الهواء الا ان للرشته نوع ميل طبيعي نحو المركز  
 تعارض به الهواء في الجملة وليس للعبد ما يعارض به عاصف القدرة الالهية بالكلية  
وذهب المعتزلة الى انها بقدره العبد فقط بالاختيار وقد فوض الله تعالى الامر اليه  
 فيفعل ما لا يريد الله تعالى ويريد الله سبحانه ما لا يفعل العبد وفيه مع مخالفة  
 للدولة ما فيه الشناعة وذهب الفلاسفة والباحثين البصري الى انها بقدره  
 العبد بالاجاب وامتناع التخلف متى قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع  
 وعزي الى امام الحرمين وانكر ذلك العلامة التفتازاني في شرح المقاصد واصاب  
 كما استمر فان شاء الله تعالى وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني الى انها  
 بجميع القدرتين على ان يتعلق جميعا بالفعل نفسه ويجوز كما في شرح المواقف  
 اجتماع المؤثرين على اثر واحد وذهب لقاضي الى انها بها ايضا لكن على ان يتعلق  
 قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعني بكونه طاعة ومعصية

الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعال سبحانه كما في لطم اليتيم تاديبا  
 وايداء وهذا المذهب عين مذهب الحارثيين كما افاده العلامة ابن القيم  
 وابن ابي شريف والمولى حسن جلي والكليني قاله مولانا ضياء الدين الشيخ  
 خالد النقشبندى المجذبي قدس سره في رسالته في تحقيق الكسب وذهب  
 الامام الاشعري في آخر امره كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى الى ان العبد فاعل  
 باذن الله تعالى وان مكسوبه نفس الفعل الاختياري لا مقارنته لقدرة واراوته  
 من غير ان يكون هناك منه تاثير والماز يكسبه بالمعنى المصدري تحصيله بقدرته  
 المفاضة عليه من سيده عز وجل المؤثرة لا مستقلا بل باذنه تعالى ما تعلقت  
 من الافعال الاختيارية مشيئة المتابعة لمشيئة الله تعالى فخرج بقيد قدرته  
 اجبر المحض وهو القول بانته تعالى لم يخلق للعبد قدرة اصلا وبقيد المؤثرة الكسب  
 المفتر بتقارنته القدرة للمقدور من غير تاثير بالكلية وبقيد لا مستقلا بل  
 باذن الله تعالى القول بالاستقلال الذي يزعمه المعتزلة وما ذهب اليه هو  
 الوسط المشار اليه بقول امير المؤمنين باب مدينة العلم على كرم الله تعالى وجهه  
 للسائل عن القدر اما اذا ابنت فانه امر بين الامرين لا جبر ولا تفويض فانه  
 اذا انتفى اجبر والتفويض كان الوسط ان العبد له قدرة ولكنه لم يفوض  
 الامر اليه ان يفعل بها ما يشاء وان لم يرده الحق وان يكف نفسه بها عما يشاء  
 وان شاء الحق سبحانه فعله بل هو مفيد بانته لا يفعل ما شاء الا اذا شاء الله تعالى  
 بدليل وما تشاؤون الا ان يشاء الله وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن  
 وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقلي لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما

ما على ان الاشياء من النعم  
 انبات فلا تفعل  
 ملة



في رواية اخرى  
قبل فاعطنا فلا تقفل  
مسلم

شاء الله وقوله عليه الصلاة والسلام فيما اخرجه النديم عن انس وابن عمار عن  
ابن هريرة اللهم انك سئلتنا من انفسنا ما لا نملكه الا بك فاعطنا منها ما  
يرضيك عنا وهو كما في السراج المميز حديث صحيح وفي حديث جابر عند الطبراني  
والذي يلى ايضا ما يشهد له الى ما شاء الله تعالى الآيات والاحبار فلا يكون  
مستقلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك كما يزعمون ولا منفيًا عنه الفقد  
جملة واحدة كما لم تعش في رعيته كما زعمته الجهمية وذهب متأخرو الاشاعرة  
الى ان للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة مطلقا وان الكسب الوسط هو مجرد مقارنة  
قدرة للفعل من غير تأثير لها فيها صلا وهو وسط غير شاف اذ لا فرق عند  
التحقيق بين القول بنفي القدرة كما سمعت عن الجهمية والقول بانها مع  
نفي التأثير عنها وجعلها كاليد السائلة لا شئ ان القولين في عدم تحصيل الفعل  
لها ومن هؤلاء من يقول ان القدرة العبدانية للتأثير الا ان القدرة الالهية  
تنظر بعين الغيرة فتختطف الفعل من بين يديها ولا تمكنها منه ولا احد غير  
من الله عز وجل وانت تعلم انه حيث لا تحصيل ولا تمكن منه فلا استطاعة  
اذهي التمكن من التحصيل وقد دل الكتاب والسنة على نبوت الاستطاعة  
للعبد والاولى منهما اكثر من ان نخصي ونسب شارح المواقف مذهب  
هؤلاء المتأخرين الى الشيخ ابن الحسن الاشعري واعتز منه بعض الاجلة باوجه  
**اما اوله** فبانه ان اريد انه ذهب اليه في وقت من الاوقات لكنه لم يستقر  
عليه فربما يستم الا ان المبادر من مذهب الرجل ما استقر عليه وان اريد انه  
مذهبه الذي لم يرجع عنه فهو غير مسلم فقد صح انه رجع عنه في كتابه الابانة

الذي

الذي هو آخر مؤلفاته ومن راجعها تبين له ذلك **واما ثانيا** فبان التكليف في  
في صراج الكتاب والسنة انما تعلق امر ونهيا بالافعال الاختيارية انفسها لا بمقتضى  
القدرة والارادة لها **واما ثالثا** فبان مقارنة الفعل لقدرة العبد والارادة  
لو كانت هي الكسب لكانت هي المكلف بها ولو كان الامر كذلك لكان التكليف  
بالايطاق واقعا عنده لا جائزا غير واقع كما قالوا لان المقارنة امر بترتيب  
على فعل الله تعالى على ايجاده عز وجل الفعل الاختياري مقارناتها وما يترتب  
على فعل الله تعالى ليس مقدورا اصلا **واما رابعا** فبان المقارنة لكونها مترتبة  
على فعل الله تعالى لا تختلف بالنسبة الى العبد صعوبة وسهولة فلو كانت هي المكلف  
بها لاستوى بالنسبة اليه التكليف باساق الاعمال والتكليف باساليبها مع ان  
نص الكتاب ان التكليف مجسب الوسع ونقص السنة ان المملوك لا يكلف الا ما  
يطيق شاهدان على التفاوت كما ان البديهة تشهد بذلك ايضا **ثم ان الظاهر**  
ان الكسب بالمعنى الذي ذكر امر مخترع لم يستعمل في اللغة ولا في عرف العامة  
كما لا يخفى على الخواص والعوام والعجب من السكاكي انه مع تعلبه في الاعتزال ان  
مدح ما نسب الى الاشعري وذهب اليه متأخرو اتباعه في مسئلة خلق  
الافعال فقال في فن العروض من المفاتيح  
الا ان رأي الاشعري ابن الحسن ومنبعه في القبيح وفي الحسن  
وان كان مغرورا الى الجبل عن قلبي لراي حقيق النائل فاعلم  
ويمكن انه لم يرد المدح او اراده لكن لم يرد برأي الاشعري ما شاع عنه بل  
ما ابدت عنه الابانة ولا ما من الحرمين في المسئلة قول ان الكسب كمتأخرى



الاشاعة وقد ذهب اليه في الارشاد والقول الذي استقر عليه رأي المشركي  
 وقد علمته وهو الذي رجع اليه في النظامية التي انجزها بعد الارشاد وقد اطال  
 الكلام فيه ثم قال قد اطلت انفا في ولكن لو وجد في اقتباس هذا العلم  
 من يرد لي هذا الفصل لكان وفق القائم على كل نفس بما كسبت احب الي  
 من ملك الدنيا بجذا فيزها طول امدها وقد نقل ابن القيم في كتابه شفاء  
 العليل طرفا من ذلك معتد به وقال انه اقرب الى الحق ما قاله الاشعري  
 يعني ما رجع عنه نعم انكره عليه جماعة منهم الانصاري شارح الارشاد وقالوا  
 هو قريب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم  
 انتهى وانت تعلم ان كلام شارح الارشاد كما خارج عن مسئلة السداد  
 اذ الفرق بين المذهبيين ظاهر لكل ذي عينين وقد عترضه السنوسي ايضا  
 فقال وما نقل عن امام الحرمين من ان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال  
 لكن لا على سبيل الاستقلال بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب  
 عنه لا يصلح القول به ولا تقليده في ذلك لمناداه قطعا وعدم جريه على  
 السنة عقلا ونقلا لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان تكون  
 من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي تتعلق به أولا فان كان الاول لنرم  
 عند تعلقيها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكانت  
 الموجد هو الله تعالى او غلبتها المقدرة سبحانه ان كانت هي التي اثرت في الفعل  
 وفرضت ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين  
 محال ولا يدفع محذور ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها

51 انما هو على وفق ارادته تعالى لان التأثير اذا قدرنا انه صفة نفسية للقدرة الحادثة  
 لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شيء اصلا وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس  
 صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تقتصر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير  
 وحسب نقل الكلام الى ذلك المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك ايضا  
 من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم التسلسل اقيام المعنى بالمعنى انتهى واجب  
 بانه ان اردتم بان القدرة الحادثة من صفة نفسها ايجاد الفعل انها تؤثر على غير  
 وفق ارادة العبد التابعة لارادة الله تعالى فتخارها انها ليست من صفة نفسها  
 ايجاد الفعل كذلك قولكم فيلزم ان تقتصر الى معنى يقوم بها انتم قلنا لا يلزم ذلك  
 لانها عندنا صفة مؤثرة وفق الارادة فلا تحتاج الى تعلق ارادة العبد التابعة  
 لارادة الله تعالى بالفعل وتعلق الارادة بالفعل نسبة بين الارادة والفعل المقدور  
 لا معنى قائم بالقدرة فلا تسلسل ولا قيام المعنى بالمعنى وان اردتم انها من صفة  
 نفسها ان تؤثر في ايجاد الفعل الذي تعلقت به مشيئة التابعة لمشيئة الله تعالى  
 فتخارها كذلك قولكم يلزم سلب صفتها النفسية انتم قلنا لا يلزم شيء من المحال  
 لان الفعل الذي تعلقت به مشيئة العبد ان تعلقت به مشيئة الحق تعالى ايضا  
 فلا يمكن ان لا تؤثر لان القدرة صفة تؤثر على وفق مشيئة العبد التابعة  
 لمشيئة الله تعالى فلا يتخلف تأثيرها عن تعلق المشيئة الالهية فلا يلزم سلب  
 الصفة النفسية ولا غلبتها المقدرة الله عز وجل لان الله تعالى لا يوجد اولا مينا  
 بلا واسطة او بواسطة الحكمة مع الغنى عنها والفرض ان الله تعالى قد شاء ذلك  
 اي ان يقع ذلك الفعل بواسطة قدرة العبد فلا بد من وقوعه بقدرته بمشيئة



الله تعالى ان يقع لكن بواسطة قدرة العبد التي هي من آثار قدرته تعالى الحكمة مع  
 الغنى الذاتي فمما شاء الله تعالى كان بواسطة اولاً بواسطة ومالم ينشأ لم يكن فلا  
 غلبة ولا سلب للصفة النفسية وان كان الفعل الذي به مشيئة العبد لم تتعلق  
 به مشيئة الله تعالى فلا يمكن ان تؤثر قدرة العبد فيه اصلاً ولا تأثيراً اذا  
 شاء الله تعالى كان ومالم ينشأ لم يكن فلا يتصور الغلبة الا على فرض ان تتعلق  
 مشيئة الحق تعالى بغير ما تعلقت به مشيئة العبد والامام لا يقول بثنائية  
 قدرة العبد فيما لم يتعلق به مشيئة الحق تعالى لتفريجه بان فعل العبد مقدور  
 مراد الله تعالى فعند اختلاف الارادتين لايجاد لقدرة العبد فلا غلبة لها  
 والحاصل ان ما اوردوه السنوي من المحذورين لا يلزم شئ منه الا على تقدير  
 الاستقلال واختلاف تعاقب الارادتين كما هو مذهب المعتزلة القائلين  
 بان الله تعالى شأناً ما لا يكون ويكون ما لا يشأ، واما على تقدير عدم الاستقلال  
 واتفاق المشيئتين فلا لزوم اصلاً لثنائية المحذورين وهو ظاهر لم يعقل  
 ويرى والحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت  
الترى ومن الناس من زعم ان لامام احرمين ثلاثة اقوال في المسئلة  
 القولان اللذان ذكرناهما وهما ما في الارشاد وما في النظامية والقول بما  
 قال به الفلاسفة وقد سمعته في سرد المذاهب وقد سمعت ايضا انكار العلامة  
 الثاني ما عزم عليه والشمل لاصفها في فرده بما رده الى الاختيار اللاتي بالعبد  
 فانه بعد ان نقل الاقوال المشهورة في المسئلة قال والحق ما ذهب اليه امام  
الاحمدين وذلك لان فعل العبد ممكن فهو يرجع بالواجب تعالى وتقدس على ما

52 قرر فيلزم وجوب فعل العبد بالله تعالى وذلك هو المطلوب وساق الكلام الى  
 ان قال وهذا دليل على توقف فعل العبد على مشيئة الله تعالى ففعل العبد  
 يتوقف على مشيئته ومشيئته متوقفة على مشيئة الله تعالى فان تعلقت  
 المشيئة به دخل في الوجود والا فلا فلا يلزم من هذا كون الافعال اجابية انتهى  
 وهو كلام مقبول وتقرير معقول والا نضاف جعل مذهبه ما ذهب اليه  
آخرا من وجعله ختام سنك لعمره وان لا يقال لغيره هو مذهبنا الا على معنى  
 انه ذهب اليه في وقت ما ورجع عنده الى ما في النظامية ما سمعنا نقول ولقد  
 قال بعد تفريره هذا والله الحق الذي لا غطاء دونه ولا ملأ فيه لمن وعاه حق  
 وعيه وقدر نضاه غير واحد من المحققين والله تعالى وذر من قال  
 ١ تنكب عن طريق الجبر واحذر ٢ وقوعك في مهاوى الاعتزال ٣  
 ٤ ويروسطاً طريقاً مستقيماً ٥ كما سار الامام ابوالمعالى  
 واذا احطت حيزاً بجميع ما ذكرنا علمت جواباً بالسؤال وهو ان المرجح في هذه  
 المسئلة ما رجح اليه الامام الاشعري في الابانة من ان العبد مجبور في اختياره  
 وهو اختيار امام احرمين في النظامية وان قدح صدر الشريعة مقدس  
 وما ذهب اليه بالنسبة الى ذلك مرجوح وقد سمعت من شيخى علماء الذين  
 الموصلي ان الانسان بالنسبة الى فعله كسائر الاشياء بالنسبة الى ما يترتب  
 عليها من الآثار من حيث انها مؤثرة بقوى او دعوا الله تعالى فيها لكن باذنه  
 عز وجل وخالف في ذلك الاشاعرة فقالوا ليس في الاشياء قوى مؤثرة  
 باذن الله تعالى وانما المؤثر هو الله تعالى عند الاشياء لا بها فجميع ما في الوجود

عن الامام احمد بن محمد بن حنبل  
 عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 في قوله تعالى لا اله الا الله  
 وحده لا شريك له



مستنداً إليه تعالى ابتداءً ولعمري لقد عدلوا في ذلك عن ظواهر الكتاب والسنة وهي ان تنبئها وجدتها تزيد على عشرة آلاف والذي الجاهل الى ذلك خوف لزوم الاستكمال بالغير مع انه لا يلزم ذلك فانه تعالى هو الغني لذاته عن العالمين لكنه راعى حكمه جوهره من عز وجل ورحمة وانت تعلم ان ما ذكره الشيخ عليه الرحمة مما يمكن اخذه من كلام الامام الاشعري هذا واعلم ان ما ذكرته في هذه المسئلة قطرة من حوض وزهرق من زهرات روض وفيها ما لا يحصى من الرسائل فان لم يفعلوا الا الانصاف بعد المتأمل فيما للكلام من الاطراف وعلى الله قصداً السبيل

### السؤال العاشر

هل المعتزلة ان يستدلوا على ما زعموه من الحسن والقيح العقليين بآية من جاء بالحسنة فله عشر مثا لها وما اجواب ان استدلوها على ذينك الامرين انتهى

#### اقول

بعد حمد الله الذي يحسن ان يحمد ويقبح ان يكفر ويحسد والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي لم يتخنا بما يقبى العقول به ولم يتركنا في امر مشبه وعلى آله واصحابه الذين عزت لهم الامثال فهم وحرمة فضلهم خير من خيال ان المعتزلة قالوا في الحسن والقيح بالمعنى الثالث لها وهو على المشهور استحقاق الفاعل الممدوح والثواب والذم والعقاب انها عقليان واستدلوا على ذلك بوجوه مذكورة في كتب الاصول بما لها وعليها والاشاعر قالوا انها شرعيان فلا جهة محسنة او مقبحة في افعال العباد عندهم مطلقاً

للاذات

53 لا لذاتها ولا لصفاتها ولا لاعتبارات فيها بل كل ما امر به الشارع حسن وكل ما نهى عنه قبيح حتى لو انعكس الحكم انعكس الحال كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة واستدلوا على ذلك بوجوه ايضا منها ان العبد غير مستبد في ايجاد فعله فلا يكلم العقل الا استقلاً على ترتيب الثواب والعقاب عليه وقد قال المعتزلة في تلك الوجوه ما قالوا وقالوا كلامها بما قالوا فقالوا فيما ذكرناه ان قوله تعالى من جاء بالحسنة الآية صريح في ان الفعل الحسن والقيح اختياريان وانما اذا ثبت الاختيار فيها ثبت كونها عقليتين وعلل هذا في التنقيح على ما نقله بعضهم بقوله اذ يصدق على الاول تعريف الحسن العقلي وهو ما للقادر العالم بحال ان يفعله كما يصدق على الثاني تعريف القبيح العقلي وهو ما ليس للقادر العالم بحال ان يفعله وقيل في اجواب ان الآية لا تدل على ان العبد يؤثر في الفعل بل قصارى ما تدل عليه انه يباشره والمباشرة اعم من التأثير فلا تدل عليه واما الاثابة بالتضعيف فلا تنافي الا اضطرابا وليس بمبكر على الله تعالى الكريم ان يثيب عبده بالتضعيف ويعاقبه بالمثل على ما ليس مستبداً في ايجادها انتهى وقيل ان الاستناد الى الآية على علته يحتاج في تامة الى ان معنى من جاء بالحسنة ومن جاء بالسينة من فعل الحسن ومن فعل السينة او من احسن ومن اساء وان ضمة نسبة الفعل الى الفاعل تتوقف على استبداده في نفس الامر به وفي كلام الامرين يقال اما الاول فلجواز ان يكون المعنى من جاء المحسر ملتبساً بالحسنة ومن جاء المحسر ملتبساً بالسينة اى مكتوباً بكل منهما في صحيفة او ان يكون معنى ذلك على نحو معنى قوله تعالى ومن يفعل يأت بما غل يوم القيمة ويلزم عليه القول



بظهور الحسنات والسيئات بصور يوم القيمة نحو ظهور الموت في صورة كبش  
يومئذ والتركيب أكثر استعمالا فيما ليس مدحولا الباء فعلا لمن استند اليه  
المجئى ومنه قوله تعالى جانتهم رسمهم بالبينات ولولا جأؤا عليه باربعة  
شهداء وقول الشاعر

حتى اذا جن الظلام واخبط جأؤا مذك هل رأيت الذئب قط  
وقد لك من جأؤى بضالتي فله كذا **واما الثاني** فبحوز ان يكفي لصحة نسبة  
الفعل الى العبد حقيقة كونه اثر قدرته الظاهرة فيه حسب استعداده المؤثرة  
باذن الله تعالى كما هو المأثور عن الاشعري في الابانة وامام ابي حنيفة في النظامية  
فذكر وتامل وقيل وجه الاستدلال ان احسنة والسيئة صفتان مشبهتان  
والصفة المشبهة تدل على ثبوت مبدأ الاشتقاق لمن قام به ويقدر ههنا  
بالفعل ونحوها فيكون احسن ومقابلته ثابتين للفعل لاحادتين له ولا يتم ذلك  
الا باعتبار كونها عقليتين لا شرعيتين اذ متى كانا كذلك كانا حادثين بحديث  
الشرع **وايضا** انه عز وجل قد عبر في غير موضع من كتابه العزيز بالحسنة والسيئة  
عما فيها احسن ومقابلته عقليتان بالاتفاق كالخصب والرخاء والجدب والبلاء  
فان احسن والقيح في ذلك بمعنى ملائمة الطبع ومنافرة ولا نزاع في انها لهذا  
المعنى كمالا لشيء ونقصا نه كما في العلم والجهل عقليتان فدل على انها  
على اي شئ اطلقا كان حسنة وفحمة عقليتين **واجيب** بان حدوث في الواقع  
لا ينافي كون المشتق صفة مشبهة بل المأثري اعتبارا لحدوث ومن هنا قالوا  
ان نحو ظاهر وضام ان اعتبر فيها حدوثا كانا اسمي فاعلى وان اعتبر فيها

النبوت كانا صفتين مشبهتين وانت اذا تتبعته مبادئ اشتقاق الصفات المشبهة  
وجدت الكثيرا حادثة في الواقع وكيف لا يكون كذلك والعالم بما فيه حادث  
وانه لا يلزم من التعبير بالحسنة والسيئة عما فيها احسن ومقابلته عقليتان في بعض  
المواضع الاطراد ولولزم الاطراد في مثل ذلك لكان استعمالها فيما احسن والقيح  
فيه بمعنى ملائمة الصبي ومنافرة مطردا حينما استعمال مع ان المعزلي لا يقول به  
لاستعمالها اتفاقا فيما احسن والقيح فيه بمعنى الكمال والنقص وبمعنى استحقاق المذ  
والثواب والمذم والعقاب بما جلا وأجلا فندبر فانه دقيق وقيل وجه الاستدلال  
اذا الآية دلت على ان الله تعالى فعلا حسنا اذ المعنى من جأؤ من العباد بالحسنة فله  
من الله تعالى عشر حسنات امثالها ولو كان حسن الافعال لكونها ما مورايها  
او ما ذونا فيها لما كان فعل الله سبحانه حسنا اذ هو عز وجل غير ما مور ولا ما  
وايضا لو توقف معرفة احسن والقيح على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى  
حسنة قبل ورود الشرع وهو خروج من الدين والاجواب **اما** عن الاول فبان ان لا  
ندعي انه لا احسن الا ما امر به او اذن في فعله حتى يقال بان افعال الله تعالى  
لبست حسنة اذ يستحيل ان يكون ما مورايها او ما ذونا فيها بل ما امر الشارع بفعله  
او اذن فيه فهو حسن ولا ينعكس كنهه بل قد يكون الفعل حسنا باعتبار موافقة  
الغرض او انه ما موربا لثناء على فاعله ولهذا الاعتبار كان فعل الله تعالى حسنا  
سواء وافق الغرض او خالف **واما** عن الثاني فبان احسن والقيح وان فسر ابو  
الشرع بالمنع والاطلاق لكن لانتم ان لا احسن ولا قيح الا بالشرع حتى يلزم منا  
ذلك بل احسن والقيح اعم من ورود الشرع كما عرفت في موضعه ولا يلزم من تحقق



معنى الحسن والقبح بغير رور والشرع بالمنع والا تطلق ان يكون ذاتيا للافعال  
ثم لا يخفى على المطلع ان قول المستدل لو كان حسن الافعال ثم وقوله لو توقف  
معرفة الحسن والقبح الى آخره شبهتان مستقلتان من شبهة عشرة الزامية ذكرها  
مع اجواب عنها العلامة الامدى في ابكار الافكار وقيل وجه الاستدلال ان  
المثل الواقع معيارا حسن عقلا اذ لا اقل منه الا تركه وهو قبيح من اجزاء الكبريم  
الرؤوف الرحيم واجيب بمنع ان ذلك المعيار من الحسن العقلي بالمعنى المتنازع  
فيه ومنع ان الترتيب من القبح العقلي كذلك ومن الناس من يجعل مدار الاستدلال  
المثل المعيار ايضا الا انه يحرم الكلام على طرز آخر ولا يخلو ايضا عن منع وقيل  
وجه الاستدلال انه سبحانه احب في الآية بان المسمى لا يجزى الا المثل ولا تضاعف  
له سببة كما تضاعف للحسن حسنة وليس ذلك الا لما يلزم التضعيف من اجزاء  
القبح عقلا باجماع العقلاء وهو سبحانه وتعالى منزوع عنه با دلة العقل  
والنقل ومتى ثبت القبح العقلي ثبت الحسن العقلي فلا قائل بالفرق واجيب  
بالمنع ايضا وهو اننا لانسلم ان اللازم ما هو قبيح بالمعنى المتنازع فيه وهو ظاهر  
هذا وبقيت اقوال ليس في نقلها فائدة سوى طول المقال

### السؤال الحادي عشر

قد ذكر العلامة الثاني سعيد الدين التفارقي في المقاصد في مجتاهد الاستدلال  
على ان الحسن والقبح شرعيان المغلطة الشريعة بالجذر الاصم وقال في الشرع  
هذه مغلطة تخبر في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميتها  
مغلطة الجذر الاصم ولقد نصفت الاقاويل فلم اظفر بما يشفي العليل

وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل قليل وبعد ان ذكره قال والصواب عندي في  
هذه القضية ترك المقال والاعتراض بالعجز عن حل الاشكال انتهى. فإ  
الذي يرد على جواب العلامة وما اجواب الذي يجيبنا عنه عن جواب الاشكال  
ظلامه . انتهى .

### اقول

بعد حمد الله تعالى الصادق بما يقول الذي تحيرت في معرفة كنه ذاته العقول  
والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي اوثق كلامه بمجال الحق المبين ورابطه  
واوضح على اتم وجه مراد بما لا يخيل لخيال سامعه انه مغلطة وعلى آله واصحابه  
الذين شفوا بمقامهم كل غليل ورووا بصافي زلالهم كل غليل هذه المغلطة  
جاءتها الاشاعة لرد القائلين بحسن والقبح في العقل ذاتين حيث  
يلزم حينئذ اجتماع المتنازعين بالذات في شئ واحد ولها تقريرات اربع  
**احدها** انه اذا قال احد كل كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يتكلم في تلك  
الساعة بغير هذا الكلام او تكلم بغيره ولم يتكلم الا بالكاذب لزم من ذلك الكلام  
اجتماع الصدق والكذب مع ارتفاعه او ارتفاعها معا مع ثبوت الكذب له  
لانه لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا او لا صادقا ولا كاذبا ولا خفاء في ان  
صدقه مستلزم للكذب **وثانيها** انه اذا قال احد يوما ان الكلام الذي تكلم  
به غدا كاذب ولم يتكلم في ذلك اليوم بغير هذا الكلام او تكلم بكلام صادق  
ثم اقصر في الغد على قوله ان ذلك الكلام الذي تكلمت به صادق او تكلم بكلام  
كاذب مع لزوم من صدق كل من هذين الكلامين ان لا يصح والصدق كذب  
آخر وبالعكس فيلزم اجتماع الصدق والكذب في كل منهما **وثالثها** انه اذا قال



احدا ناكاذب ولم يصدر عنه كذب اصلا لنزوم من صدق هذا القول كذب به ومن كذبه  
صدق فلزم اجتماع الصدق والكذب فيه **ورايها** انه اذا قال احد بعض  
كلامى كاذب ولم يصدر منه كذب اصلا لنزوم من صدق هذا القول كذب به ومن  
كذبه صدق فلزم اجتماع الصدق والكذب فيه **وجواب العلامة** الذى اشار اليه  
السائل هو ان كلامنا للصدق والكذب يكون حالا للحكم اى بالنسبة الى مجابته  
او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اى محكوما به محمولا على  
الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولاننا قضان الا  
اذا اعتبرنا حالين للحكم واحد او حكيمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر  
احدهما حالا للحكم والاخر حكما لموضوع فانها لا يتناقضان حينئذ لا خلافا  
المرجع اخلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما  
في هذه الشخصية التى هي مناط المغلطة فاننا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم  
الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية  
لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا فالصدق ليس حالا  
لنسبة اصلا فلم يجتمعا حالين للحكم ولا حكيمين لموضوع وكذا اذا فرضناها  
صادقة انتهى **واورد عليه** ان صدق القضية انما هو بثبوت المحمول الذى هو  
الكذب لفرد موضوعها الذى هو نفيها فيكون ملتزما لصدقها لا محالة  
ولعله لهذا لم يرتضه كما يصنع به كلامه **ووراء** ذلك اجوبة منظورة فيها  
ايضا منها ما ذكره صاحب القسطاس **قال** حل الشبهة بوجهين احدهما **انا**  
نختار كذبا للقضية ولا يلزم من كذبها الا صدق بعض الكلام لعدم وثايقها

56 ان المجبة عنه في القضية انما يتعين بارادة المجز فان اراد بقوله كل كلامى غير  
هذا فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب فيه وان اراد هذا الكلام فكانه تكلم  
به او لا وقال ثانيا ان كاذب فقد جمع في هذا الكلام خبرين احدهما صادق  
والاخر كاذب وهذا في معنى جواب العلامة كما لا يخفى على المتأمل **واورد عليه** ان  
المتكلم انما تكلم بكلام واحد فيلزم فيه اجتماع الصدق والكذب **واورد على الاول**  
انه انما يقع ان لو كانت القضية حقيقية واما اذا حملت على الخارجية كما هو مراد من  
اوردها بحسب الظاهر فالحال لا يخفى **ومنها** ما اجاب به ابن كونه **فقد نقل** ان  
الكاتبى استفسر عن هذا الاشكال فكتب اقول لانتم انما ان يكون كلامه في  
هذه الساعة كاذبا او صادقا فان احصر ممنوع فان قيل هذا خبر وكل خبر لا يخلو  
منهما اذ بذلك يتماز التركيب المجزى عن سائر المركبات قلت لانتم امتيازها عن  
غيره بذلك بل بان يكون محمولا للصدق والكذب واحتمالها لا ينافي ان لا يكون  
في نفسه احدهما هذا ما نسخ لي واسئل ان ينظر فيه مولانا حرسه استخانتنى **واورد**  
**عليه** انه لما سلم انه خبر لنزوم تسليم حصه في الصادق والكاذب وذلك لان هذا  
الخبر فرد لموضوعه فلا يخفى انما ان يتحدى الكاذب اولد وعلى الاول لنزوم الصدق  
وعلى الثاني لنزوم الكذب وعلى التقديرين لنزوم ما لنزوم في تقرير الاشكال والنزوم  
اخترع عن الاتحاد وعدمه مما لا يذهب اليه عاقل **ومنها** جواب الكاتبى نفسه وهو ان  
صدق تلك القضية باجماع الصدق والكذب فيكون كذبها باثفاء هذا المجموع  
ولا يلزم من هذا الانتفاء صدقها لجواز ان يتحقق ثبوت الكذب وانتفاء الصدق  
**واورد عليه** ان صدق القضية انما هو بثبوت المحمول الذى هو الكذب لفرد موضوعها



الذي هو نفسها فيكون ملتزما لصدقها لا محالة ومنها ما قاله العلامة البحر جاني وهو  
انه لا شبهة في ان الاشارة الى الشيء لا يمكن ان يدخل فيها نفسها فلا يكون هذا  
الكلام من افراد موضوعه المحكوم عليها بالكذب وبذلك تنحل الشبهة واور عليه  
انه لا خفاء في انه يمكن الاشارة الى افراد موضوع قضية بحيث يدخل فيها نفس  
تلك القضية نحو كل كلامي في هذه الساعة كلام فانه لا شبهة في اندراج هذه  
القضية في افراد موضوعها ولا في صدقها وذلك لان المحاكم بالبحر لا يشتر  
خصوص فرد الموضوع بل الى افراد المتصفة بالعنوان فكل ما له صفة العنوان  
يندرج فيها سواء كان نفس القضية او غيرها وايضا الحكم في القضايا انما يكون  
على المعلوم بالذات بحيث يرسى الى افراد الموضوع الموجود في نفس الامران كان  
لها وجود هناك فجاز ان يندرج فيها نفس القضية كما في المثال المذكور ونحو  
ومنها ما قاله بعض المحققين وهو ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة  
كاذب انما يكون صادقا او كاذبا ان لو كان حيزا وليس كذلك اذ حقيقة  
الخبر هو الحكاية عن النسبة الخارجية اما على الوجه المطابق وحينئذ يكون  
صادقا واما على الوجه المخالف وحينئذ يكون كاذبا فيثبت تنقيح الحكاية عن  
النسبة الخارجية لا يتحقق الخبر وقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب  
اذا جعل اشارة الى نفس الكلام لا تكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله  
حكاية عن نسبة خارجية اصلا واذا لم يشترها الى خارج فلا يكون حيزا حقيقة  
واختار هذه الجواب جماعة من فضلاء المتقدمين والمتأخرين وتعقب بانه لا  
خفاء في ان اللفظ كلامي معنى محصلا وكذا لكاذب وبين كل معنيين من المعاني

نسبة في الخارج فالكلام المشتمل على النسبة الخارجية المعبرة بين ذين المعنيين  
سواء كانتا ايجابية او سلبية لم يخل عن الصدق والكذب لانه ان اعتبر فيه مثلا  
النسبة الايجابية فينبغي اما ايجاب فلزم الصدق او سلب فلزم الكذب فيكون لكل  
كلامي في هذه الساعة واقع فله لوله الحقيقي حكاية عن ذلك الواقع لكونه مشتملا  
على النسبة على النسبة الايجابية التي يشتملها تلك الحكاية فيكون حيزا لا محالة كيف  
وقد حكم فيه بالاحتجاج بين معنيي كل كلامي وكاذب وليس معنى الخبر الا ذاته  
ليس من شرط الخبر ان مطابقته تحصل بدون اعتباره في نفسه كما اذا قال احد  
كل ما يكون كلامي اليوم فهو مشعر بنطق ولا يقول في اليوم الا هذا فانه لا شك  
في صدقه وصدق لا يكون الا بمطابقة للواقع الذي هو حاصل باعتباره وفلا  
ما ذكرانه لا شبهة في ان هذا الكلام مشتمل على نسبة ولا في ان هذه النسبة ايجابية  
لكونها مدلوله للتركيب الخبري المشتمل في الحقيقة ولا في ان هذه النسبة العقلية  
حكاية عن النسبة الخارجية التي هي واقعها باعتبار نفسها على نحو حكاية التركيب  
الخبرية فيكون هذا الكلام حيزا ومجزا عن حال نفسه على نحو الاخبار في قولنا  
كلامي في هذه الساعة مؤلف او غير مؤلف ولا يخرج عن الصدق والكذب  
على ما عرفت قيل ويندفع لهذا ما قاله المصنف ان محصله ان مراد من قال  
انه انشأ انه لا يحتمل الصدق والكذب باعتبار خصوص محوله الذي هو الكذب  
**ثم قال** المنعقب لا يخفى عليك ان هذا الجواب اي جواب بعض المحققين  
اذا جعل جوابا عن الاشكال على ثا في احتمالي لتقر برا الاو لا لزم ان  
يلزم قائله ان هذا الكلام حيزا للنسبة الى الاقوال الكاذبة غيره فيلزم ان



يكون هذا الكلام الذي هو امر واحد بالشخص انشاء على تقدير اول احتمالي  
 التقرير الاول وخبر على تقدير ثاني احتمالي ولا يخفى فساد هاتين **ومنها**  
 ما قاله صدر المحققين وهو ان كلام المصدق والكذب يستدعي تحقق خبرين <sup>وصف</sup>  
 فاذا تحقق ذلك انجز مع الموصف باحدهما والاولا مثلا اذا تكلم زيد بنجب  
 صرح ان قول زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لم يصح وصف قوله  
 بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر المصدق او الكذب مرة واحدة اما اذا  
 اعتبر مرتين بان يقال قول زيد صادق كاذب او صادق او يقال قول زيد  
 كاذب صادق او كاذب فلا يكفي في صحة خبر واحد بل يستدعي تحقق خبرين  
 احدهما الاخبار عن شي والثاني الحكم على ذلك انجز بان صادق او كاذب  
 مثلا فلاح انه اذا تكلم بنجب واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب  
 او صادق لفقدان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق او الكذب وما نحن  
 فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر الكذب مرتين  
 اما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان الفرض انه لم يتكلم في الساعة  
 المذكورة الا بنجب واحد وهو كل كلامي في هذه الساعة كاذب واما انه  
 اعتبر الكذب مرتين فلان المحكوم عليه في انجز المذكور هو قوله كل كلامي  
 في هذه الساعة والحكم يبري الى ما هو فرد في نفس الامر وفرد منحصرة في قوله  
 كل كلامي في هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم اليه بالكذب هو كلامي كاذب  
 فكانه قال كلامي كاذب كاذب ولما ظهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص  
 مرتين وان اعتبره مرتين يستدعي خبرين ليصح الموصف بالصدق والكذب

58 وان لم يتحقق هناك الا خبر واحد للاحتمال ان لا يقع هذا القول بالصدق ولا  
 بالكذب فكان وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذا لم  
 يكن الا خبر واحد ثم قال الصدر في عجز كلامه ولنورد لما نحن فيه مثالا لينفع  
 به المقال وينقطع به القيل والقال فنقول اذا انجز المتكلم بان قولك زيد قائم  
 صادق او كاذب انما يقع اتصاف ذلك انجز بالصدق او الكذب اذا قلت انت  
 زيد قائم ويقول المتكلم قولك زيد قائم صادق او كاذب او لو لم تخبر انت  
 بذلك لم يقع قوله ان قولك زيد قائم صادق ولا انه كاذب لانفاء القول  
 المذكور فاما لم يتحقق قولك لم يكن لقول المتكلم صحة الاتصاف بالصدق فلم  
 يتصف بالكذب لان صحة الاتصاف بالملكة يعتبر في عدولها فلا يكون  
 صادقا ولا كاذبا فوجد خبر خال عن الصدق والكذب وقولنا القائل  
 كلامي اليوم كاذب من هذا القبيل فتأمل في الكلام فانه من زمان اقدم  
 افهام الاعلام انتهى وتعقب اما اول فبانه قد اعترف في صدر كلامه  
 بان القول المخصوص وفرد موضوعه منحصرة في نفسه فيكون قضية ايجابية تحقق  
 فرد موضوعها فهذا الفرد اما متحد مع الكاذب او لا فعلى الاول لزم صدقها  
 وعلى الثاني لزم كذبها واما ثانيا فبانه لا خفاء في انك اذا لم تقل زيد قائم  
 وقال المتكلم قولك زيد قائم صادق او كاذب لم يكن لقول المتكلم صحة  
 الاتصاف بالصدق ولكن صح اتصافه بالكذب لانفاء القول المذكور اذا انجز  
 انجز يكذب عند انفاء الموضوع قوله فلم يتصف بالكذب لان صحة الاتصاف  
 بالملكة يعتبر في عدولها قلنا صحة الاتصاف بالصدق متحققة في انجز من حيث



هو خبر مشتمل على النسبة الالجبانية المتامة وشمل ذلك جميع الاخبار الكاذبة فان  
قولنا اجتمع النقيضين ممكن لا يقع التصاف بالصدق مع كونه كاذبا فظها انه لا  
يمكن ان يوجد خبر خال عن الصدق والكذب فقول المقاتل كلامي اليوم كاذب  
لا يخلو عن الصدق والكذب وكيف يخلو عنها وقد حكم فيه بان كاذب فان لم يكن كاذبا  
كان هذا الحكم كاذبا فلزم ان لا يكون كاذبا ولا صادقا مع كونه كاذبا فذهب **واورد**  
على جميع الاجوبة السابقة انه لا يمكن اجرائها في جميع احتمالات تقرير النسبة الاربعة  
وان ذلك ظاهر في عدم تامينها ثم ان منها ما خلاصته ان ذلك الكلام ليس صادقا  
ولا كاذبا **ومنها** ما يخص ان هناك قضيتين صدق كل منهما يكذب بالآخرى ولا فضل  
المتأخرين العلامة الخفى عدة اجوبة ارتضاها وكف كف الفساد وعن ان  
تناول جنبها **منها** انه تختار كذب القضية فيكون هناك امران متغايران بالاعتبار  
احدهما معرض الكذب وهو قضية احد طرفيها كاذب والاخر امر محكوم  
عليه بالكذب وهو في الخارج عين تلك القضية من حيث هو داخل فيها وثانيهما  
ما هو مسلوب عنه الكذب المحمول في تلك القضية من حيث هو داخل فيها وهو ان  
كان نفس تلك القضية لكن لا من حيث هي مشتملة على نفسها وعلى الكذب بل من  
حيث هي مشمولة لنفسها فلا يلزم اجتماع الكذب وسلب الكذب في شيء واحد بحيث  
يتناقضان فتأمل **ومنها** ان لهذه القضية حيثتان احدهما انها قضية قد حكم  
بالكذب فيها على فرد موضوعها الذي هو نفسها بالسرانية فهي بهذه الجينية نازلة  
منزلة زيد قائم وثانيها انها هي محكوم عليه بالعرض فهي بهذه الجينية نازلة منزلة  
زيد في زيد قائم ولا يفتح ان تتصف هذه الجينية بشيء من الصدق والكذب اذا

تقرر هذا فيقال تختار كذبها وكذبها انما يكون ثابتا لها من حيث هي محيثة بالجينية **59**  
الاولى وقولك كذبها مستلزم لسلب الكذب عنها قلنا كذبها من حيث هي محيثة  
بالجينية الاولى انما هو بسلب الكذب عنها من حيث هي محيثة بالجينية الثانية  
على ان من حيث متأخر متأخر عن السلب على نحو ما قال الحكماء من ان العوارض مسبوقة  
عن الماهية من حيث هي فلا يلزم محذور ثم انه بعد ان ذكر ما ذكر مدعيها خلوه عن  
العيب سر ذلك عبارات لازالة ما يخشى عرؤه للتأخر من الرتب ثلثتها التي زعم  
انها المدار في حل الاشكال ان الحكم في هذه القضية على فرد موضوعها الذي  
هو نفسها في نفس الامري بدون اعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب ولا خفا  
في ان هذه القضية بدون اعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب لا يقع اتصافها  
بالكذب فلهذه القضية باعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب يثبت لها الكذب  
وبدون ذلك الاعتبار لم يثبت لها وقد حكم في تلك القضية بان لها بدون  
اعتبار الحكم عليها بالكذب الكذب اي حكم فيها بان منشأ كذبها ليس حكم عليها  
بالكذب واحال ان منشأ كذبها ليس الحكم عليها بالكذب فكذب بهذه القضية  
باعتبار الحكم عليها بخصوص الكذب لا ينافي في عدم اتصافها بدون اعتبار الحكم عليها  
بخصوص الكذب ثم قال وتلخيص هذا الجواب ان يقال الحكم بكذب قضية ما انما  
هو عبارة عن الحكم بان لها بدون اعتبار الحكم عليها بالكذب كذا باي لها واقع لم  
تطابقه ومن شأنها ان تطابقه فالحكم في المغلطة المذكورة بالكذب على فرد موضوعها  
الذي هو نفسها ان لها واقعا بدون اعتبار الحكم فيها بالكذب ومن شأنها ان  
تطابقه مع انها لا تطابقه فكذبها باعتبار خصوص الحكم المذكور انما يستلزم ان يكون



الكذب ثابتاً بدون اعتبار خصوص الحكم المذكور اي لا يستلزم ان يكون الكذب مسلوا  
 عنها فتكون كاذبة باعتبار الحكم عليها بالكذب بما يثبت ثبوت الكذب نشأ من ثبوت الحكم  
 عليها بالكذب ويكذب ان ثبوت الكذب لها لم يكن ناشئاً من الحكم بالكذب فلا  
 يلزم من كذبها اجتماع المتناقضين بل تعين اتصافها بالكذب اي نسبتها غير مطابقة  
 للواقع ومن شأنها ان تكون مطابقة باعتبار حقيقة القضية كما هو شأن جميع  
 القضايا الكاذبة وقد يخص من هذا التقرير عبارة ان احدهما ان يقال  
 ان الحكم في هذه المغلطة بالسرانية بالكذب بدون اعتبار الحكم فيها عليها بخصوصه  
 فكذبها باعتبار الحكم فيها عليها بالكذب لا ينافي ان لا تكون كاذبة بدون اعتبار  
 الحكم عليها بالكذب فلا يلزم من كذبها سلب الكذب ولا الاتصاف بالصدق  
 وثانيتها ان يقال ان الحكم في هذه القضية على نفسها بالكذب لا باعتبار الحكم  
 عليها بالكذب اي الكذب ثابت لها لا باعتبار الحكم عليها بالكذب فثبوت الكذب  
 لها باعتبار الحكم عليها بالكذب لا ينافي ان لا يكون الكذب لها باعتبار الحكم  
وخلاصة هذه العبارة انه قد حكم في هذه القضية ان منشأ عرض الكذب لها  
 ليس باعتبار الحكم عليها بالكذب فكذب هذا بان يكون المنشأ لعروضه ذلك لا اعتباراً  
 لا ينافي سلب ان لا يكون منشأ عرض الكذب ذلك لا اعتباراً واللازم لكذبها  
 ليس لا هذا السبب فاللازم غير مناف والمناقض لا يلزم بل يلزم اجتماع النقيضين  
 ولا اجتماع الصدق والكذب وهذا يجري في جميع التقريرات فاذا اريد اجراؤه  
 على التقرير الثالث مثلاً قيل ان قول المتكلم انا كاذب كاذب لان معنى هذا القول  
 ان المتكلم بدون اعتبار الحكم على نفسه بانه كاذب كاذب وليس كذلك فان كذب

ليس لا باعتبار هذا الحكم فلم يلزم من كذب الثاني كما لا يخفى واذا اريد اجراؤه على  
 التقرير الثالث قيل ان كلام المتكلم لا ينافي كاذباً كاذباً باعتبار كلاً من الحكمين  
 اللذين فيها ومن ذلك لا يلزم اجتماع الكذب وعدمه ولا اجتماع الصدق والكذب  
 في شيء منها لانه قد حكم في كل منهما بان لا يلازم واحد من الصدق والكذب بدون  
 اعتبار الحكم على الآخر باحدهما او لا باعتبار الحكم عليه باحدهما ولا اتصاف الشيء  
 بشئ من الصدق والكذب لا باعتبار الحكم عليها باحدهما لدوران كل منهما الى  
 الآخر في الاتصاف بشئ من الصدق والكذب فثبوت الكذب لهما باعتبار الحكمين  
 لا ينافي ان يكون لهما واحد من الصدق والكذب دون اعتبار احدهما فلا يلزم  
 اجتماع النقيضين ولا اجتماع الصدق والكذب فيها ولا يخفى على من اذا تأملت  
 تأمل الاجزاء في باقي التقريرات ولقد حقق احياناً في شرحه لثبوت خبر كلاً  
 في حل هذه المغلطة لا اراه اصاب به المحرر ولعلنا جلال الذين الدواني رسالة  
 مستقلة في ذلك وكم فيها للعلماء الاعلام قديماً وحديثاً كلام حتى نقل ان علياً  
 الرضا رضي الله عنه سئل عنها واجاب ولكن لم يشتر جوابه لكونه في غاية الغرض  
 على ذوي الالباب والقوة الاشكال فيها سميت بمغلطة الجذر الاضم واجذر في اللغة  
 كما قال الجوهري اصل كل شيء وهو يفتح الجيم عند الاصمعي وبكرها عند ابن عمرو وثقاً  
 في اصطلاح اهل الحساب للعدد المضروب في نفسه بالنسبة الى حاصل الضرب و  
 يقولون للعدد والمضروب منطلق الجذر وللعدد المعقود اضم الجذر واريدها هنا بالجذر  
 بالجذر الاضم المسكوك الذي يبلغ الغاية في الاشكال كما يشير اليه كلام العلامة الثاني  
 وكان ما هو ذا من جرح اضم صلب مصمت ويقال الاضم للرجل الذي لا يطعم فيه والحمية



التي لا تقبل الرق وقيل هو ما هو من رجل اصم لا يسمع كانه لغاية اشكاله لا يسمع  
 اجواب واشتهر وصف رجب بالاصم ووجهه على ما في القاموس انه لا ينادي فيه  
 يا فلان ويا صبا حاه وقيل انه لا يسمع فيه قعقة سلاح ولا نداء الحرب وضافة  
 المغلطة الى ذلك من اضافة المسمى الى الاسم وقد رايت في حلها نحو ثلثين جوابا  
 واظهرها فيما ارى ان ذاك ليس بخبر فانه متى قال القائل مثلا كلامي الذي  
 اتكلم به الساعة ليس بصادق وقطعنا النظر عن تكلمه بهذا الكلام لم يكن  
 منه في تلك الساعة كلام يحكم عليه بالصدق والكذب فلا يكون للنسبة خارج  
 توصف بمطابقته او لا بمطابقته وهذا نظير ما لو قيل فيما يقع البيع مثلا  
 البيع واقع مني وقد يفرق بينه وبين قول القائل كلامي في هذه الساعة  
 مؤلف او غير مؤلف او كلامي اليوم مشعر بنطقي او غير مشعر وكذا لو قال الكلام  
 الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او قال لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا  
 جاء الغد قصر التكلم على قوله الكلام الذي تكلمت به امس صادق وذلك لان  
 وجود خارج لنسبة الكلام الاسمي يتوقف على وجود خارج لنسبة الكلام  
 الغدي وبالعكس فيلزم الدور المحال والمتوقف على المحال محال وفيما ذكره  
 انخفى في دفع اجواب بان ذاك ليس بخبر تامل يظهر وجهه لمن دق النظر  
 وما يضحك منه ان بعض الناس لم يرتض اجواب يكون ذاك ليس بخبر لخبره وان  
 نقل له ان بعض الفضلاء قال ذلك لشارح التجريد فضحك منه فتامل فيما  
 ذكره فانه لم يقتضك شئ منه فاستل الله تعالى من فضله

## السؤال الثاني عشر

هذا

ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان من مثله متعلق  
 بسورة صفة لها والضمير لما نزلنا او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله تعالى  
 فاتوا والضمير للعبد فلم يجوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا نصريحا  
 وحظ لذلك في الوجه الثاني تلويحا فهل ثم حكمة خفية او نكتة معنوية  
 وهل كلام العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في هذا المقام مقبول  
 وهل توجيه الفاضل الجاردي معقول انتهى

**اقول** بعد هذا الذي انزل القرآن • فكان النبيان لما ابهم والفرقات  
 والصلاة والسلام على هيبه واشرف رسله • المنزل عليه وان كنتم في ريب مما نزلنا  
 على عبدنا فاتوا بسورة من مثله • وعلى آله واصحابه الكاينين حيوش الباطل  
 باسنة كتابه ان ما ذكرت من عبارة صاحب الكشاف • معتك انظار اجلة العلماء  
 الاشراف • وقد كتب عليها غير واحد من الفضلاء الامجاد • وللفاضل الحقيقي  
 لا الجازي • مولانا مظفر الدين الشيرازي • رسالة في هذا المقام • اشبع لها الكلام  
 وما كتبه • واحكم امره • وهذا به • ان الآية الكريمة ما نزلت الا للتخدي • وحقيقة  
 التخدي طلب المثل من لا يقدر على الاتيان به فاذا قال المتخدي اتوا بسورة بدو  
 قوله من مثله يفهم كل احد منه انه يطلب سورة من مثل القرآن واذا قال اتوا  
 من مثله بدون قوله بسورة يفهم كل احد منه انه يطلب من مثل القرآن ما يصدق  
 عليه انه مثل القرآن اي قدر كان سورة او قل منها او اكثر واذا اراد المتخدي  
 اجمع بين قوله بسورة وبين قوله من مثله فتح الكلام ان يقدم من مثله ويؤخر بسورة  
 ويقول فاتوا من مثله بسورة حتى يتعلق الامر بالاثيان من المثل اولا بطريق العم



وكان بحيث لو اكتفى به كان المقصود حاملا والكلام مفيدا لكن تبرع ببيان  
 قدر الماتية به فقال بسورة فيكون من قبل التخصيص بعد التعميم في الكلام والتبيين  
 بعد الابهام في المقام وهذا الاسلوب مما يقتضى به البلغاء واما اذا قال فانوا بسورة  
 من مثله على ان يكون من مثله متعلقا بها فانوا يكون في الكلام حشو وذلك لانه  
 لما قال بسورة عرف ان المثل هو الماتية به فذكر من مثله على ان يكون متعلقا بها فانوا  
 يكون حشوا وكلام الله سبحانه منزه عن هذا فلهذا حكم بانه وصف للسورة  
 وتلخيصه ان التحدى بمثل هذه العبارة يقع على اربعة اساليب الاول تعيين  
 الماتية فقط به الثاني تعيين الماتية منه الثالث اجمع بينهما على ان يكون الماتية  
 منه مقدما والماتية به مؤخر الرابع العكس ولا يخفى على من له بصيرة ان الاساليب  
الثلاثة الاولى مقبولة عند البلغاء والاخير مردود ولانه يبقى ذكر الماتية منه  
 بعد ذكر الماتية به حشوا هذا اذا جعل الماتية به مفهوم المثل واما اذا كانت  
 المثل الماتية منه مكانا او شخصا او شيئا اخر مما لا يدل عليه التحدى فذكره مفيدا  
 قدم او اخر ولذلك جوز العلامة صاحب الكشاف ان يكون من مثله  
 متعلقا بها تراحيث كان الضمير راجعا الى عبدهنا واحاصل انه اذا جعل المثل  
 الماتية منه مفهوم المثل واريد اجمع بين الماتية منه والماتية به فلا بد من تقديم  
 الماتية منه على الماتية به لئلا يكون الكلام ركيكا واذا كان الماتية منه شيئا  
 فالقديم والتاخير سواء لا يقال فعلى هذا جعله وصفا ايضا لقوبنا  
على ان التحدى يدل عليه لانا نقول لاشك ان التحدى يدل على ان السورة  
 الماتية بها هي السورة المماثلة فاذا قيل من مثله مقدما حصل ابهام واجمال

من حيث المقدار فاذا قيل بسورة تعين المقدار الماتية به وحي قوله بسورة لا  
 يفيد الا تعيينا مبهم اذ بعد ان فهم المماثلة من صريح الكلام تفصيل دلالة التبيين  
 فلا يلاحظ قوله بسورة الا من حيث انه تفصيل بعد الاجمال فلا يكون في الكلام  
 امر يستغنى عنه واما اذا قيل مؤخر فان جعلته وصفا للسورة فقد جعلت  
 ما كان معهودا من السياق منطوقا في الكلام بعينه وهذا في باب المنع اذا كان  
 الفائدة لا ينكر كما في قولهم اسر لدار واما اذا جعلته متعلقا بها فانوا فدلالة  
 السياق باقية على حالها اذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة ثم صرحت بذكر  
 المماثلة فكانت قلت فانوا بسورة من مثله من مثله مرتين على ان يكون الاول  
 وصفا والثاني ظرفا لغوا وهو حشوا في الكلام بلا شبهة فان قلت فما الفائدة  
اذا جعلناه وصفا للسورة قلت الفائدة جليلة وهي لتصريح بمنشأ التجهيز فانه  
 ليس الا وصف المماثلة وعند ملاحظة منشأ التجهيز اعني المثلية يحصل الانتقال  
 الى ان القرآن معجز واحاصل ان الغرض من اتيان الوصف تحقيق مناط علمية  
 كون القرآن معجزا حتى ينظم وابعين الاعتبار فيردعوا عما هم فيه من الرب  
 والاشكال انتهى وللبحث فيه مجال كما لا يخفى على ذوي الكمال وقال علامة الدهر  
 صاحب الكشف فيما كتبه على الكشاف ويجوز ان يتعلق بها نوا والضمير للعبد  
 اما اذا تعلق بسورة صفة لها فالضمير للنزل او للعبد على ما ذكره وهو ظاهر  
 ومن بينا نية او تبعية فيمنع على الاول لان السورة المفروضة بعض المثل المفروض  
 والاول ابلغ وابتدائية على الثاني واما اذا تعلق بالامر فهي ابتدائية والضمير  
 للعبد لانه لا يبيح لامرهم قبله وتقديره رجوع الى الاول ولا ابتدائية ابدا



مستقر فلا يمكن تعلّقها بالامر ولا تبعية اذ الفعل يكون واقعا كما في قولنا اخذت  
من المال وايتان البعض لا معنى له بل الايتان البعض فتعني الابتداء ومثل السوء  
والسورة نفسها ان جعل مقمها لا يصلح ان مبتدا بوجه فتعني ان يرجع الضمير الى  
العبد وذلك لان المعبر في مبتدأية الفعل لمبدأ الفاعلي او المأذيا و  
الغائي اوجه تلبس بها ولا يصح واحد منها فهذا ما تورع اليه العلامة وقد كتبت  
لهذا البيان اتمامه انتهى وحاصله انه حكم بطريق الشر والتقسيم بتعيين  
من الابتداء ثم بين ان مبتدأية الفعل لا تصح ههنا الا للعبد فتعني ان يكون  
الضمير له واعترض بان معنى من لا ينحصر فيما ذكر فقد تجوّل للبدل نحو ارضيتهم  
باحيوة الدنيا من الآخرة وحصلنا منكم ملائكة وللمجاورة كعذت منه فعلى  
هذا لو علق من مثله بفأثوا وحل من على البدل او المجاورة ومثل على المقم  
ورجع الضمير الى ما نزلنا على معنى فأثوا بدل ذلك الكتاب بالعظم شأنه  
الموافق برهان او مجازين من هذه الكتاب مع فخامة اثره وجلالة قدره  
بسورة فذة لكان ابلغ في التحدي واظهر في الاعجاز على ان عدم صحة شيء  
ما اعتبره في المبدأ ممنوع فان الملازمة بين الكل والبعض اقوى منها بين المكمل  
والمتمكن فكما يجوز جعل المكان مبدا الفعل المتمكن يجوز ان يجعل الكل مبدا  
للأيتان البعض وقد قال سيبويه وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان  
نحو قرأت من اول السورة الى آخرها واعطيتك من درهم الى دينار وايضا  
فالأيتان ببعض الشيء تفريقه منه ولا يتراب في ان الكل مبدا تفريق  
البعض منه وقال مظهر الدين لا يخفى ان قوله ولا تبعية ان محمل نظر اذ وقع

الفعل

63 الفعل عليه لا يلزم ان يكون بطريق الاصاله لم لا يجوز ان يكون بطريق التبعية  
مثل ان يكون بدلا فانكم لما جوزتم ان يكون في المعنى مفعولا صريحا كما قررتم في  
اخذت من الدراهم انه بمعنى اخذت بعضها فلم لا يجوز ان يكون بدلا من المفعول  
فكانه قال بسورة بعض ما نزلنا فتكون التبعية المستفادة من من ملحوظة  
على وجه البدئية ويكون الفعل واقعا عليه فيكون في غير الباء وان لم يكن  
تقدير الباء عليه اذ قد يحتمل في المتابعة ما لا يحتمل في المتبوعية كرتب شاة  
وسخلمها لا بد لنفي هذا من دليل سئلنا لكن قوله لان المعبر في مهذبة الفعل  
ان في بحث لان التعميم الذي في قوله اوجه ان غير منضبط فان جهات التلبس لا  
تنحصر بكيفية وكيفية وكون مثل القرآن مبدا ما ذيا للسورة من جهة التلبس بقوله  
الذهن على انك لو حققت معنى من الابتداءية يظهر لك ان ليس مضاه الا ان  
يتعلق به على وجه اعتبار البداية الامر الذي اعتبره ابتداء حقيقة او توهمها  
انتهى ولعمري انه قد تعسف في توجيه التبعية غاية التعسف ومثل ذلك مما لا  
ينبغي ان يرتكب في كلام ادني فصحاء العرب فضلا عن كلام رب العزة جل شأنه  
هذا مع ان الظاهر انه لم يفرق بين تقدير المعنى وتقدير الاعراب فانهم وللفاضل  
الطبي كلام في هذا المقام لكنه مع طول ذيله قاصر على ما قيل عن قامة المسام  
وقال العلامة الثاني في بيان سترنا تضمنه كلام صاحب الكشف ان هذا يعني  
فأثوا امر تعجيز باعتبار الماقي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالأيتان  
لا يقتضي وجوب المثل ورجوع العجز الى ان يوتي منه شيء ومثل النبي صلى الله عليه وسلم  
في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة واما اذا



كانه اراد به ديوان الحكمة  
لان تمام

كان صفة السورة فالمعجز عنه هو الايتان بالسورة الموصوفة ولا يقتضى وجود  
المثل بل ربما يقتضى انتفاؤه حيث يتعلق به امر التعجيز وحاصله ان قولنا  
انت من مثل الحماسة ببيت يقتضى وجود المثل بخلاف انت ببيت من مثل الحماسة  
انتهى وذكر نحو ذلك في شرحه المختصر على التلخيص وتعقب بانه لا يخفى ان قوله  
يقتضى وجود المثل ورجوع المعجز الى ان يؤتى منه بشئ يفهم منه انه اعتبر مثل القرآن  
كله اجزاء ورجع التعجيز الى الايتان بمجزء منه ولهذا مثل بمثل وحينئذ لا  
شك ان الذوق يحكم بما ادعاه واما اذا جعلنا مثل القرآن كلها يصدق على  
كله وبعضه وعلى كل كلام يكون في طبقته البلاغة القرآنية فلانتم شهادة  
الذوق بل هو يقتضى ان لا يكون لهذا الكلي فرد غير القرآن والامر راجع الى  
الايتان بفرد آخر من هذا الكلي على سبيل التعجيز ومثل هذا يقع كثيرا في محاور  
الناس مثلاً اذا كان عند رجل باقوتة ثمينة في الغاية قلما يوجد مثله يقول  
في مقام التصلف من ياتي من مثل هذه الياقوتة بياقوتة اخرى والناس  
يفهمون منه انك تدعى انه لا يوجد فرد آخر من نوعها فظهر انه على هذا التقدير  
لا يلزم من تعلق مثله بفأقوتة ان يكون مثل القرآن موجودا فلا محذور واما  
المثال المقس عليه فلا يطابق الغرض لان الحماسة انما تطلق على مجموع الكتاب  
فلا بد ان يكون مثله كتابا آخر ويلزم المحذور واما القرآن فان له مفهوما  
كلنا صادقا على الكل ولا يعاضها الى حد لا نزول عن البلاغة القرآنية وحينئذ  
يكون الغرض من المفهوم الكلي وهو نوع من انواع الكلام البليغ فرد القرآن  
وقد امر بايتان فرد آخر من هذا النوع فلا محذور كما لا يخفى انتهى وفيه ان

المبادر

المبادر من مثل القرآن الكل ويقويه التعبير عن القرآن بما نزلنا على ان لقائل ان  
يقول ان الذوق السليم شاهد بما ذكره كيف كان المثل ولا ينكر الشهادة الآمنة  
فقد نعم قيل على العلامة انه قد اعترف بان الامر للتعجيز وذكر المثل بما لا مثل له  
ادخل فيه واقوى كما ذكره صاحب الكشاف نفسه في تفسير قوله تعالى فان آمنوا بمثل  
ما آمنتم به حيث قال انه من باب التبيك لان الذين آمنوا واحدا لا مثل له وزعم من زعم  
ان هذا اعتراض قوي لا محيص عنه واجيب باننا لانسلم ان الآية سيقف مساقفا  
آمنوا ام وليس كلام العلامة الا في ان تعلق من مثل بفأقوتة يقتضى وجود المثل  
واحال انه لا وجود له على تقدير عود النصير الى المنزل وفيه تأمل ثم انك اذا تأملت  
منصفا تعلم ان كلام العلامة اقرب الى القول منه الى عدمه وقد نقل هو عليه  
الرحمة عدة توجيهات لما في الكشاف فيها ما فيها الاول انه اذا تعلق بفأقوتة  
فمن لا ابتداء ونحوه لا مبهم ليبنى ولا سبيل الى البعضية لانه لا معنى للايتان  
البعض ولا مجال لتقدير الباء مع من كيف وقد ذكر الماتى به صريحا وهو  
السورة واذا كانت من لا ابتداء تعين كون النصير للعبد لانه المبدأ للايتان  
لا مثل القرآن وفيه ان المبدأ ليس للفاعل لينصرف في التكلم على ان المتكلم ليس  
مبدأ للايتان بكلام غيره بل بكلام نفسه بل معناه انه يتصل به الامر الذي  
اعتبر له ابتداء حقيقة او توها كما لبصر للخروج والقرآن للايتان الثاني  
انه اذا كان النصير لما نزلنا ومن صلة فأنوا كان المعنى فأنوا من منزل مثله  
بسورة فكان ماثلة ذلك المنزل لهذا المنزل هو المطلوب لا ماثلة سورة واحدة  
منه بسورة من هذا وظاهر ان المقصود خلافا كما نطقت بالآي الاخر وفيه



ان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضي اعتبار موصوفه منزلا الا ترى ان اذا جعل  
صفحة سورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل القرآن وكيف يتوهم والمقصود  
التجيز عن ان يأتوا من عند انفسهم من مثل القرآن ولو سلم فدعوى الظهور غير  
ظاهرة **والثالث** ان من مثله اذا كان صلة فأتوا كان المعنى فأتوا من عند  
المثل كما في أتوا من زيد بكتاب ولا يفصح ذلك بخلاف من عند مثل العبد وفيه  
ما لا يخفى وحكى ابراهيم بن الفاضل اجماع بردي عن ابيد توجيهين فقال ما ذكره  
والدى في الفرق ان صاحب الكشف انما حكم بان من مثله اذا كان صفة سورة  
يجوز ان يعود الضمير الى ما والى عبدا وان كان متعلقا بأتوا فتعين ان  
يكون الضمير للعبد لا نرا اذا كان صفة فان عاد الضمير الى ما تكون من زائدة  
كما هو مذهبنا لا خفى في زيادة اذا المعنى حينئذ فأتوا بسورة مثل القرآن  
في حسن النظم واستقامة المعنى وفخامة الالفاظ وجزالة التركيب وليس  
النظر الى ان يكون بعض مثل القرآن او كله بل لا وجه لهذا الاعتبار ولويد  
قوله تعالى في موضع آخر فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله  
وقوله سبحانه في موضع آخر فأتوا بعشر سور مثله فلا تكون من للتبعض  
ولا ابتدائية لانه ليس المقصود ان يكون مبدأ الايتان هذا او ذاك وان  
عاد الضمير الى عبدا تكون من ابتدائية وهو ظاهر واما اذا كان من مثله  
متعلقا بأتوا فلا يجوز ان تكون من زائدة لان حرف الجزا اذا كان زائدا  
لا يتعلق بشئ فتعين ان يكون المعنى فأتوا من مثل عبدا بسورة وتكون من  
ابتدائية ثم قال او نقول انما قال صاحب الكشف ان من مثله ان كان

65 صفة سورة يحتمل عود الضمير الى ما والى عبدا لانه ان يقال سورة كائنة من مثل  
عبدا بان يكون قد قالها وتكون تركيبه وكلامه واما اذا كان من مثله متعلقا  
بأتوا فتعين ان يكون عائدا الى عبدا لاستقامة ان يقال فأتوا من مثل عبدا  
اي من عند مثله بان تكون كلامه ولا يستقيم ان يقال فأتوا من عند مثل ما نزلنا  
او من جهته اذ لا يستقيم ان يقال ان الكلام من فلان الا اذا كان فلان ممن  
يمكن ان يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام منقولا عنه انتهى وضعفه اظهر  
من انه ينبغي عليه وقد حكى اجماع السيوطي في الفن السابع من الاشباه والنظائر  
الخونية ان العلامة العضد استفتى علماء عصره وسلمهم عن تحقيق ما اشار  
اليه صاحب الكشف فيما كتبه على قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وكتب في ذلك  
ورقة وارسلها على يد علماء الدين البارودي الى فخر الدين اجماع بردي فكتب  
ما يكاد يعد من الالغاز ويدق فهمه على ذوي الافهام لغاية الإعجاز وليس  
فيها اكثر من الاعتراض على بعض عبارات السؤال والاعراض عما هو الاهم لدى  
فحول الرجال فكتب العضد ما فصح به الفخر بن ابناء جنسه ولا بدع فخر انتصر  
لنفسه فوقع ما كتبه بعض حين في يد ابراهيم بن فخر الدين فتصدى للقرآن  
واوى الكيل للعضد صاعا بصاع والى في ذلك رسالة سماها المضارم  
في قطع العضد الظالم ولعمري انه ليس ممن يستطيع ان يلوى من العضد ساعدا  
وقد فاقه العضد بطول باعه وفاق ولا فخر والده والبحث من الاولى الى الاخر  
مفصل على اتم وجه في الاشباه والنظائر ولولا اضافة الاطباء لزييت  
بعقوده جيد هذا الكتاب ولذا اعرضت عن ذكره وطوبى على من نعم اقول



ههنا ان اراد السائل توجيه الجار بدي في قوله وهل توجيه الجار بدي معقول  
ما كنهه في جواب عن هذا الذي طأطأت لرؤوسها الفحول فذاك كلام  
معقد وعمر لا يعقله الا ذو ذهن يشق الشعر وهو ايضا ليس بتوجيه وجيه  
بل اعتراض على كلام ذلك المفاضل النبوية وان اراد به ما حكاه عنه ولده ابراهيم  
فهو توجيه على ما اشترنا اليه سقيم والتعبير على هذا بالمعقول غير مقبول الا  
بتحمل ما لا يخفى على السائل والمستول ثم انه يعجنيها ديا في ظلة ذلك الليل  
الداجي نور تلاله لا يبار ذوى البصائر من كلام الشهاب الخفاي وهو  
المراد من الآية التحدى وتجهيز بقاء العرب المراتب في القرآن بالاثبات بما يشبه  
مقتضى المقام ان يقال لهم معاشر الفضلاء الماتين في ان القرآن من عند  
رب العالمين اتوا بمقدار قصص سورة من كلام البشر محلاة بطراز الاعجاز  
وما ذكر يدق على هذا اذا كان من مثله صفة سورة سواء كان الضمير الى العبد  
لان معناه اتوا بمقدار سورة ماثلة في البلاغة كائنة من كلام احد مثل هذا  
العبد في البشرية فهو معجز للبشر عن الاثبات بمثله او اتوا بمقدار سورة من كلام  
هو مثل هذا المنزل ومثل الشئ غيره فهو من كلام البشر ايضا فاذا تعلق بقاء اتوا  
ورجع الضمير للعبد فعناه ايضا اتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار  
سورة ماثلة فيقيد ما ذكرنا ولورجع على هذا لما كان معناه اتوا من مثل  
هذا المنزل بسورة ولا شك ان من ليست ببيانية لانها لا تكون لغوا ولا تبعية  
لان المعنى ليس عليه في ابتداء بيانية والمبتدأ ليس في عليا بل ما ذي فيجئ المثل الذي  
السورة بعض منه لم يؤمر بالاثبات به فلا يخالو من ان يدعى وجوده وهو

مجموع ما ذكرنا من القول يتفح جوابا  
السؤال ٣

خلاف

خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم او الفرض تعسف بلا مقتضى او لا يلقى بالثبوت  
وكيف ياتون ببعض من شئ لا وجود له اصلا انتهى والحق عندي ان رجوع  
الضمير الى كل من العبد وما على تقديرى اللغو والاستقرار امر ممكن ودائرة التأويل  
واسعة والاستحسان مفوض الى الذوق السليم والذي يدركه ذوقى على علاقة  
انه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير الى العبد اولى ثم اني اقول على الاطلاق  
جعل الطرف صفة للسورة والضمير للمنزل ومن بيانية اما اولا فلانه الموافق  
لنظائره من آيات التحدى كقوله تعالى فأتوا بسورة مثله لان الماثلة فيها  
صفة للماتى به واما ثانيا فلان الكلام في المنزل لا المنزل عليه وذكره انما وقع  
تبعاً ولو عاد الضمير اليه ترك التصريح بماثلة السورة وهو عمدة التحدى وان  
فهم واما ثالثا فلان امر الجحيم الغفير بان ياتوا من مثل ان به واحد منهم  
ابلع من امرهم بان يجحدوا احداً يأتى بمثل ما اتى به رجل آخر واما رابعا  
فلانه لو رجع الضمير للعبد لا وهم ان اعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب  
لانه في نفسه معجز مع ان الواقع هذا وبعضهم يرجع والضمير الى العبد عليه  
الصلوة والسلام باثباته على معنى مستبدع مسجود بان الكلام مسوق للمنزل  
عليه او التوحيد والتصديق بالنبوة توامان فالمقصود اثبات النبوة  
وانجته ذريعة فلا يلزم من الاقتراح بذكر ما نزلنا ان يكون الكلام مسوقا  
له وبان التحدى على ذلك ابلغ لان المعنى اجتمعوا كلكم وانظروا هل يتيسر لكم  
الاثبات بسورة ممن لم يارس العلوم وضم نبات افكار بعضهم الى بعض معارض  
لهذه الحجة بل هي اقوى في الافحام ولا يبعد ان يعارضوه بما يصدر عن بعض علماءهم



ما اشتمل على فصل الامم الخالصة المنقولة عن الامم الما صنية وان كان بينهما بون  
اذا الغريق يثبت بالخشيش واما اذا تحدى بسورة من امي كذا وكذا لم يبق  
للعوارض مجال هذا ولا يخفى انه صرح بمرد ونحاس نمو وظاهها السياتي يؤيد  
ما قلنا ويلائمه ظاهر قوله تعالى بعد تلك الآية وادعوا شهداءكم من دون الله ان  
كنتم صادقين فتأمل وقد اتيت بكلام زائد على المرام لما ان الآية معتلة انظروا  
العلماء الاعلام ومع هذا ما بقي اكثر فذكر وتبصر

### السؤال الثالث عشر

من المحقق من العلمتين في البحث الجارى في مجلس تيمور بين الطرفين  
فقد اختلف التصحيح ولم يتبين الى الآن عندنا الرابع من الترجيح انتهى  
**اقول** بعد حمد الله الذي لا يتبع البحث عن شؤنه حقيقة تمثيل ولا يحيط  
بكنه ذاته تصريح ولا كناية ولا تخيل والصلاة والسلام على سيدنا الائم  
والستعد الائم وعلى آله واصحابه هداة الانام المنزهين عن المحظوظ النفسانية  
فيما شجر بينهم من بحث او خصام انه قد جرى بين العلمتين في مجلس تيمور بحثا  
عديدة كالبحث في ابي داري الثواب والعقاب اوسع وغيره الا ان اشهر  
الابحاث مجتمعا في جواز اجتماع الاستعارة البعية مع التمثيلية وعدمه  
فلعل السائل اراد ذلك ولم يصرح به لشهرته بين العلماء المطلقين على الانباء  
وتفصيل الكلام على هذا ان العلمتين اختلفا في الاستعارة التي اشار  
اليها صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك  
هم المقفون هل هي بعية فقط ام بعية تمثيلية فذهب السيد الى الاول وامر

السعد

الجد على الثاني وعول وطال الجدال ونصب تيمور لغمان الخوارزمي حكما في ذلك  
المجال وقد ذكر السيد قدس سره هذا البحث لوجه اجمالي في شرح الكشاف ولم  
يصرح به هناك وصرح به في بعض آخر من تصانيفه وفصل القول فيه فقال بعد  
ان طول الكلام في تحقيق الاستعارة البعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية  
ثم ان ههنا قصة غريبة فلنقصها عليك احسن القصص لتروا ايمانا بما ذكرنا  
ويكشف لك بها ما ربا اخرى في مواضع شتى قال صاحب الكشاف ومعنى  
الاستعلاء في على هدى من ربهم مثل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم  
به شبهت حالهم بحال من اعلى الشئ وركبه فقال بعض شارحه قوله ومعنى  
الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير تمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة  
تبعية تمثيلية اما التبعية فلجمها بانها اول في متعلق معنى الحرف وتبعيتها  
في الحرف واما التمثيل فلكون كل من طر في التشبيه حالة منتزعة من عدة امور  
واقول لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على الاستعلاء وهو  
من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا لفظة على فكون كلمة على استعارة  
تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء مشبها به مستعارا  
منه اصالة وان يكون معناها مشبها به مستعارا منه تبعا وكون كل واحد من طرفي  
التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان لا يكون معناها مشبها به ولا مستعارا لا  
اصالة ولا تبعا وتنا في اللزوم ملزوم لتنا في الملزومين فاذا جعلت الاستعارة  
في على تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما لم اورد هذه النكتة شفحة  
واضحة المقدمات ومحقة مبينة على القواعد البانية المشهورات انى عصبية



ان يدعى لما استبان من الحق فبحرهما بعدما استيقنتها نفسه فقال في الجواب ان  
 انتزاع كل من طرفي التشبيه في امور متعددة لا يستلزم تركباً في شئ من طرفيه  
 بل في ما أخذها وهذا كما ترى ظاهراً لظلال من وجوه أحدها ان التشبيه به مثلاً  
 اذا انتزع من عدة امور فلا يقع ان ينتزع تمامه من كل واحد منها لانه اذا انتزع  
 من واحد منها فقد حصل المقصود الذي هو التشبيه به فلا معنى لانتزاعه من واحد  
 آخر من غير اخرى فيجب ان يكون جزءاً منه ما هو ذا من بعض تلك الامور وجزءاً آخر من  
 بعض آخر فيلزم تركبه قطعاً الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه في القليل لا  
 يكون الا مركباً وليس هناك ما يوجب تركبه سوى كونه منتزعا من عدة امور  
 فانهم ضروا التمثيل بما وجهه منتزع من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه  
 من امور متعددة مستلزماً لتركبه لان المقضي للتركيب هو الانتزاع من عدة امور  
 وخصوصية كون المنتزع وجه شبه او مشبه به ملغاة في ذلك لاقتضاها وجزا  
الثالث انه قد حكم بان انتزاع كل من الطرفين من عدة امور يوجب تركبهما حيث  
 روي عن من جاز ان يكون قوله تعالى كمثل الذي استوقد ناراً من تشبيه المفرد بالمفرد  
 وهذا كلام حق لا محوم حوله شك واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو  
 في الحقيقة مكابرة وتلبس صوفى من شناعة الالتزام ولعلك تشتهي لان زيادة  
 توضيح وتحقيق فنقول ان قوله تعالى على هدى يحتمل وجوهاً ثلثة الاول ان يشبه  
 المهدي بالمركوب الموصّل الى المقصد فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتناء على طريق  
 الاستعارة بالكتابة الثاني ان يشبه تمسك المتعين بالمهدي باعتناء المركب في  
 التمكن والاستقرار وحيث تكون كلمة على استعارة بتعبية الثالث ان يشبه هيئة

مركبة من التقي والمهدي وتمسكه به ثابتاً مستقراً عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب  
 واعتناء عليه متمكناً منه وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على  
 الهيئة الثانية ويراد لها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة  
 تمثيلية كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شئ من مفردات  
 تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة بل هي حالها قبل الاستعارة فلا يكون  
 هيئتها استعارة بتعبية في كلمة على كالا استعارة بتعبية في الفعل في قولك  
 تقدم رجلاً وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر من تلك الالفاظ على كلمة على لان  
 الاعتناء هو العمدة في تلك الهيئة اذ بعد ملاحظة يقرب الذهن الى ملاحظة  
 الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ  
 الاخر الدالة على سائر الاجزاء مقدرة في الارادة قد دلها على سائر الاجزاء  
 قصداً كما قصد الاعتناء بكلمة على ولا مبالغ ان يقال استعيرت كلمة على وحدها  
 من الهيئة الثانية للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا  
 متعلق معناها التي تسرى الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست  
 مفهومة منها وحدها فكيف نستعارها من الثانية للاولى وبعد ما اوردها  
 هيئتنا سؤالاً وجواباً ونظائر وأصله قرآنية قال واذا قد تحققت ما تلونا  
 علينا عرفت ان تمييز الوجه الثالث اعني ان تكون الاستعارة تمثيلية عن الوجه  
 الثاني اعني ان تكون الاستعارة بتعبية مبني على تدقيق النظر في احوال المعاني  
 المقصودة بالالفاظ المقدرة ورعايتها ما تقتضيه قواعد علم البيان فمن ثمت نأت  
 فيه اقدام قوم ضلوا واضلوا وبعد ما اطال الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه



الآية وفي قوله تعالى لعلمكم تتقون وقوله سبحانه ختم الله على قلوبهم **قال** ثم ان الشيا  
 بعد ما جرى في المباحة من ابطالنا الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية  
 اعني كلمة على كما حققناه وتثبت بما لم يتثبت به كما مضى فكل في نفسه برهة  
 وقد رد ذلك الجزئي في صورة كلية وقرر فقال لا يقال الاستعارة التبعية  
 الجزئية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل واحد من الطرفين مركبا ومتعلق  
 بمعنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فانه  
 ليس مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة من عدة  
 امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ  
 لا في نفسه ولا ينافي كونها متعلق الحرف ومن البين في ذلك تقدير المفتاح  
 لاستعارة لعل في لعلمكم تتقون **هذه** عبارة بعينها وميزها وانت بعد  
 جزئك بتحقيق ما قد سلف في افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب  
 تركيب ما ينتزع من امور متعددة تعلم سقوط منفيه مع سقوط الامر  
 فيه ولا ضفاء ثم بعد ما ناقش في خصوصيات عبارته **قال** واما قوله  
 ومن البين الى آخره فقد بينا انه حيا ل فاسد لا يلتبس على من له قدم صدق  
 في القواعد البائية ثم قال في آخر كلامه **واعلم** ان الفاضل البيني توهم  
 اجتماع التبعية والتمثيلية من عبارة المفتاح ولكنه لم يصرح بان طر في تلك  
 التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة فحفي الفساد في كلامه والشارح  
 قلده في ذلك وزاده ما اظهر فساد فتثبت انه في رعاية القرائين ولا  
 من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسبون صنعا ويلبسوا كما فوا يصنعون انتهى

والعلامة قد قص القصة في اواخر شرح المفتاح شاكيا من الزمان والقراض  
 الاقران **وقال** في اضافة الذكاة الى كاف الخطاب اشارة الى ان الخطاب في  
 هذا الفن والاخذ في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق واستقامة  
 الطبيعة وشدة الذكاء وصفاء الفريجة والاول لم يحط منه بطائل بخلاف بعض  
 العلوم الاخر فانه ربما يحصل لبعض الاحراز طرف منه بكثرة التكرار واذا تكلم في هذا  
 الفن كان همزة للساحرين وضحكة للناس ظهري كما جرت في مجلس خاص بقول  
 الافاضل مناقشة فاسدة في جريان الاستعارة التمثيلية في حرف على ما نص  
 به الكتاب والمفتاح وفي ان المنتزع من عدة امور يصح ان يكون واحدا متعلقا  
 لمعنى الحرف وقد حضر بعض العلماء عند انفسهم انجرها في بني جنسهم من ليس في  
 الذكاة في العبر ولا في النفي وفي الفضل لا يعرف قبلا من دبره فحمل التعظيم  
 على التكلم والراس على التنفس **فقال** بعد ذرف عينيه وصراذيه وحك  
 لحيته وبلى شفنة هذا انما هو التفصيل فان كانت مركبات فالصور المنتزعة  
 متعددة بلا التباس والافقية كالما هوذ من الكتاب والسنة والاجماع والقبائ  
 فشك جماعة وشكى آخرون وصحك قوم وكبى الاكثرون وما ذونا على ان قلت  
 انعطوا معاشر الاكياس وتعودوا برب الناس من شر الوساوس واصبروا من  
 الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه الحطة التكرار والتجربة العجاء **والشركة** في الصورة  
 المنتزعة من ظواهر هولا الذين لهم قلوب ولكن لا يفقهون واعين ولكن لا يفهمون  
 بأذان البهايم يسمعون وبأذهان الانعام يعقلون انتهى فهذا ان خصما الدان  
 هاكفر سي رهان نقل كل منها قصة في ذلك المجلس الخاص وزعم ان الحق مع بينا



البيت الذي البغادي

من حضر من الخواص وعندى وعليه الكثير ان الحق مع العلامة النجاشي

عن السيد حدثني وكثر حديثه ومهما ادعى شيئا فقل صدق السيد  
فانه على ما قرره ابن صدر الدين الشيرازي كما ان خصوصية كون المنتزع وجه شبه  
او مشبه او مشبه به يلفو في اقتضاء التركيب على ما صرح به فذكره كذلك يلفو في  
اقتضاء تركيب وجه شبه كون المنتزع منه امورا معتبرة في الطرفين بل الواجب كونه  
منتزعا من متعدد اما في الطرفين كما في الاستعارة التمثيلية او في اوصافها كما  
في تشبيه الثريا بالنفقود فتركيب الطرفين مستلزم لتركيب وجه شبه من غير عكس  
كلي وقد اشار الى هذا قدس سره بل يجوز ان يكون تركيب وجه شبه منتزعا من عدة  
امور هي اجزاء الطرفين ولا اوصافها وقد تضمن كلامه قدس سره اعتبارا  
مثل هذا في طريق الاستعارة التمثيلية انفسهما ومتى صح اعتبار ذلك فيهما  
فليصح اعتباره في وجه شبه وكون المتبادر من الانتزاع من الطرفين ممنوع ورايت  
لي في مجموعتي بعد ذكر كلام السيد قدس سره ما نصه واجابوا عن تشبيه السيد  
بان انتزاع شئ من امور متعددة يكون على وجه شئ فقد يكون من مجموع  
ثلث الامور كالوحدة الاعتبارية وقد يكون من امر بالقياس الى آخر كالاضافات  
وقد يكون بعضه من امر وبعضه من آخر وعلى الاول لا يلزم من تركيبه بل تعدد  
ما حذره فيجوز حينئذ ان يكون المدلول المحرقي لكونه امرا اضافيا كالاستغلا حالة  
منتزعة من امور متعددة فليجرباها في المحرقي تكون تبعية وكون كل من طرفي  
حالة اضافية منتزعة من امور متعددة تمثيلية ولعل اختيار القوم في تعريف  
التمثيلية لفظا لانتزاع دون التركيب يرشد المنصف الى عدم اشتراط التركيب

استعاره  
الى الامور

في الطرفين

في الطرفين والا لكان الاظهر لفظ التركيب انتهى ويمكن ان يحاط لفظ التاشكدي  
اجتمع مع صاحب الارشاد فانجز الكلام في نقل الامور الى نقل يوم فذكر بحث  
العلامتين وتعدية السيد على السيد فقال انما لفظ ان الظن ان الحق في جانب العلامة  
الثاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وقد حققته في هاشم المطول  
وضرح به المفاضل البعني وشار اليه البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير  
واحد من الفضلاء فقال صاحب الارشاد هذا مبني على الغفلة عن تحقيق المقام  
والذهول عن اعمان النظر في اطراف الكلام فان مبني الاستعارة التبعية  
تشبيه المفرد بالمفرد ومبني التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتناهيان فقال انما  
فما تقول في الحيوان الذي هو جزء للانسان فانه منتزع من امور متعددة وهي  
جسم نام حساس متحرك بالارادة ومع هذا هو مفرد بلا فقاء فلنكن الهيئة  
المنتزعة من الامور المتعددة كذلك فقال صاحب الارشاد هذا بحث فلسفي  
لا يناسب المقام لان اهل المنطق يترددون بين اعمد والقضايا وارباب  
البلاغة يخصصون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الامر الى التنازع  
اقبحت صلوة العصر وكانت على شرف المفوات فافضلنا على ذلك وفات ما فات  
ولم يبق لقد ضل صاحب الارشاد ولم يوفق للارشاد كما لا يخفى على العلماء النجاشي  
وانا لو سئلت بين يدي الله سبحانه يوم القيمة من الحق من الشجين لقلت العلامة  
نعم كان احكم في جانب السيد على سعدا الذين لكن ذلك لا يدل على ان السيد غير  
محقق فقد كان احكم فيما تعلم على باب مدينة العلم امير المؤمنين وقد سمعت من  
شيخ ذي الفضل الجلي علاء الدين علي افندي الموصلي ان يتمور لثلاث كان لمرح



فيه يمد في المجلس رجلا فكان المعلومة اذا جاء مجلسه وقعد معه يفعل مثله فتشوق ذلك عليه فامر بعض خواصه ان يسئله عن سبب مد رجليه فسئله فقال متى قعدت معه غير ما د رجلي وهو ما د رجله اعمى لظن من ليس له وقوف على حقيقة امره من الطارين عليه انه نخل با حزامي ومتى مدت رجلي مثله يقول من ليس بالخيز قد ارتفعت المقومة الرسمية لمزيد المحبة المقلبية بين هذا العالم والامير فما افضل مثله الا صيانة لسوء الظن له فعرض ذلك ليعلم من غفلة عن قبول الغرور فناوى الشريف فقال له اجلس بعد اليوم فوق السعد فانك وان كنت دون منه بالسن لكنك فوقه شرفا بالادب واجد فقال ايها الامير ان كثير من الناس يظنوننا اعلم مني فجلوسى فوقه يوجب عندهم طعنى لكننى ابا حشمة يوما بحضور من الناس فاذا افحمت على رؤس الاشهاد لم يكن في جلوسى فوقه باس فقال دونك فافضل وعجل بذلك ولا تكسل فجرى ما جرى وعرض السعد من الغماعى وانقطع عن مجلس الامير لما احسن ان ذلك لم يكن الا لغرض التكرير ولا يدع في موافقة اكثر اهل المجلس ليعلم فقلما تجد في جلساء الملوك احدا على الرياء غير مفلوج وقد لسع بمثل ذلك سيبويه في المسئلة الزنبورية لما تناظر فيها مع الكسانى في مجلس يحول البرمكى في بغداد المحمية فحكم عليه بالخطا في ذلك التناظر ابو فقص وابو الجراح وابو شروان وابو زباد

- ١- الا انما الايام ابنة واحد وهذى الدنيا الى كلها اخوات
- ٢- فلا تطلبن من عند يوم وليلة خلافا لذي مرت به السنوات
- ٣- والله تعالى المعاصم من الرياء وسائر المآثم

السؤال

## السؤال الرابع عشر

٧١

لم لم يؤت بالفاء في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وكذا في نظائره وانما في قوله عز وجل ويسئلونك عن اجمال فقل ليسفها ربي نسفا انتهى

### اقول

بعد حمد الله الذي يجيب سؤال من اياه فاه وبمجل نزال من نعمته عليه باه والصلوة والسلام على سيدنا محمد شافع المسئع يوم تنسف اجمال وتضطرب الارواح وتنشق عذران العيون من عواصف الاهوال وعلى آله وصحبه المتصلين لما اتى به ذكر شيخ الاسلام القاضي ابو يحيى زكريا الانصاري في كتابه المسمى بفتح الرحمن بكشف ما يلبس من القرآن ما نصه كلما جاء من السؤال في القرآن اجيب عنه بقل بلا فاء الا في قوله تعالى في طه ويسئلونك عن اجمال فقل ليسفها لان اجواب كان بعد وقوع السؤال وفي طه قبله فتقديره ان سئلت عن اجمال فقل انتهى واصله ان السؤال في الآيات ما عدا آية طه لما كان محققا موجودا عند نزول الآيات لم يؤت بالفاء فيها وفي آية طه لما لم يكن السؤال محققا موجودا وقت نزولها قرن اجواب فيها بالفاء المؤذنة بالشرط وفيه نظر فقدر وى الضحكات ان مشركى مكة قالوا على سبيل الاستهزاء يا محمد كيف تكون حال اجمال يوم القيمة فنزلت وفي الدر المنثور اخرج ابن المنذر عن ابن ابي عمير قال قالت فمريش يا محمد كيف يفعل ربك لهذه اجمال يوم القيمة فنزلت ويسئلونك عن اجمال الآية الى غير ذلك مما يدل على تقدم السؤال على النزول ولم اظفر برواية تدل على تقدم النزول فالوجه عندي ما ذكره النيسابورى بقوله ويجعل ان يكون هذا

ذكره النيسابورى في تفسيره

اي بالنسبة الى ما تقدم فلا تغفل



جواب مخفية تنسب بها منكروا الله لبعث ومنهم جالينوس زعم ان الافلاك لا تفنى  
 لانها لو فئت لا ابتدأت بالتقصان حتى تنتهى الى البطالان وكذا الجبال وغيرها  
 من الاجرام الكلية فاما الله تعالى نبه صلى الله عليه وسلم ان يبين لهم هذه المسئلة  
 الاصولية من غير تأخير ولهذا دخل فاء التعقيب في الجواب ثم قال وحاصل جوابي  
 ان كل بطلان لا يلزم ان يكون ذبوتيا بل قد يكون دفتيا انتهى ولا ارى شيئا  
 من الايات الخالية عن الفاء يشارك هذه الآية في هذا المعنى الذي قرره  
 ورأيت في بعض تعليقات الفاضل عياض الدين عيسى الجعدي على هاشم  
 البيضاوي بخطه الموراني ما نصه والفاء للمساوغة لا للزام وفيه رمز خفي  
الى ما ذكره النيسابوري والكل ما هو من كلام الامام الرازي في تفسيره  
قال ان مقصود السائلين الطعن في الحشر والنشر فلا جرم امر صلى الله عليه وسلم  
بالجواب مقررنا بحرف التعقيب لان تأخير البيان في هذه المسئلة الاصولية غير  
جائز واما تأخيرها في المسائل الفرعية فجائز ولذا لم يؤت بالفاء في الامر  
بالجواب في قوله تعالى يستلونك عن النحر والمير قل فيها اثم كبير وقوله تعالى  
ويستلونك ما اذا ينفقون قل لعنوا وقوله سبحانه يستلونك عن الانفال قل  
الانفال لله والرسول وقوله عز وجل يستلونك عن النيا م قل اصلاح لهم خير  
الى غير ذلك وقال في موضع آخر ان السؤال المذكور اما عن قدم الجبال او عن  
وجوب بقائها وهذه المسئلة من امهات اصول الدين فلا جرم امر صلى الله  
عليه وسلم ان يجيب بالفاء المفيدة للتعقيب كانه سبحانه قال يا محمد اجب عن هذا  
السؤال في الحال من غير تأخير لان القول بقدمها او وجوب بقائها كفر ودلالة

بناء على ان الروايات انهم  
 وقد روي انهم  
 في الحديث

٢٢  
 اجواب على نفى ذلك من جهة ان النصف ممكن لانه ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل والحق  
 يدل عليه فوجب ان يكون ممكنا في حق كل اجمل فليس بقديم ولا واجب الوجود لان  
 القديم لا يجوز عليه التغير والنصف انتهى وفيه ان عدم جواز التغير والنصف انما يستلزم  
 في حق القديم بالذات ولم يذهب احد من السائلين الى كون الجبال قديمة كذلك  
 واما القديم بالزمان فلا يمنع عليه لذاته ذلك بل اذا امتنع فانما يمنع لامر آخر  
 على ان في كون الجبال قديمة بالزمان عند السائلين وكذا غيرهم من الفلاسفة  
 نظرا بل الظاهر ان الفلاسفة قائلون بمحدوثها الزماني لكنهم لم يعلموا مبدئيتها  
 له كما يعلموا كيفية وسببه على التحقيق فتأمل ثم ان عليه الرحمة ذكر ان السؤال  
 والجواب قد ذكر في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها فروعية ومنها اصولية و  
 الاصولية في اربع مواضع هذه الآية وقوله تعالى يستلونك عن الاهلة قل هي مواقيت  
 للناس وقوله سبحانه ويستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وقوله عز وجل  
 وجعل يستلونك عن الساعة ايان مر سنها الآية انتهى ولا يخفى ان عد جميع ما  
 ذكر من الاصولية غير ظاهر وعلى تقدير ظهور ذلك في الجميع يرد السؤال عن ستر  
 اقتراح الامر بالجواب بالفاء في بعضها دون بعض وكون ما اقتضت بالفاء هو  
 الاهم في حيز المنع فان الامر بالجواب عن السؤال عن الروح ان كان عن المقدم ونحو  
 منهم كالا مر بالجواب فيما نحن فيه بل لعله اهم منه لتحقيق القائل بالقدم الزماني للروح  
 بناء على انها النفس الناطقة كالفلاطون وتباعه وقال انها بالذين يخافون  
 الظاهر انه انما قرن الامر بالجواب بالفاء هنا ولم يقرن بها في تلك المواضع  
 للاشارة الى ان الجواب معلوم له عليه الصلاة والسلام قبل ذلك فامر صلى الله عليه وسلم



بالمبادرة اليه بخلاف اجواب عن سؤال الروح وعن سؤال الجحش مثله لم يكن معلوما له  
 عليه الصلاة والسلام قبل ما اظن انه لا يتجاسر عليه احد من العوام فضلا عن خواص  
 فاذا ذكره رحمه الله تعالى ليس بشئ وانا اقول قد يقال لما كان اجواب هذا لدفع سؤال  
 عسى يقال على الكلام السابق اعني قوله عز وجل يتخافتون بينهم الآية وهو كيف  
 يقع تخافت الجرمين المتقضي لاجتماعهم واجبال في البين مانعة عن ذلك فتم  
 بعبارة فبينوا لنا كيف يفعل الله تعالى ما هو حاصل اجواب ان اجبال تنسف في ذلك  
 الوقت فلا يبقى مانع عن الاجتماع والتخافت قرن الامر بالفاء للسارعة الى  
 الذب عما عسى يمتدح به على الدعوى السابقة والآيات التي لم يقرن الامر فيها  
 بالفاء لم تنق هذا المساق كما لا يخفى على ارباب الاذواق فتأمل وافهم والله  
 باسرار كتابه اعلم

### السؤال الخامس عشر

ضح ان اليهود سئلوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الروح وعن اصحاب الكهف  
 وعن ذي القرنين في وقت واحد فلم يجعل هذه الثلاثة في سورة واحدة انتهى  
**اقول** بعد حمد الله الذي رتب الآيات ترتيبا وجعلها متناسقة تناسقا عجيبا  
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي تنزل عليه القرآن مجزأ وجعل آياته شيئا  
 الا وهام رجوها وعلى آله واصحابها الذين شادوا الدين وسادوا على تفاوت  
 مراتبهم المؤمنين ما ذكره السائل من وقوع السؤال من اليهود عن الثلاثة في وقت  
 واحد لم نجد فيه ما يقول عليه نعم وجدنا ان اليهود علموا بعض قرئس فسئلوا في وقت  
 واحد ففي ذلك المشور اخرج ابن اسحق وابن جرير وابن المنذر وابو نعيم والبيهقي

كلهم في دلائل عن ابن عباس قال بعثت قرئس للنظر من احرف وعقبته بن ابي  
 معيط الى اخبار يهود يهود بالمدينة فقالوا لهم سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته  
 واخبروهم بقوله فانهم اهل الكتاب الاول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الانبياء  
 فخرجوا حتى اتوا المدينة فسئلوا اخبار يهود عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ووصفوا لهم امره وبعض قوله وقالوا انكم اهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن  
 صاحبنا هذا فقالوا لهم سلوه عن ثلث فان اخبركم بهن فهو نبي مرسل وان لم  
 يفعل فالرجل متقول فروا فيه راكع سلوه عن فنة ذهبوا في الدهر الاول ما كان  
 من امرهم فانه قد كان لهم حديث عجيب وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الارض  
 ومغاربها ما كان نبأوه وسلوه عن الروح ما هو فان اخبركم بذلك فهو نبي  
 فاتبعوه والا فهو متقول فاقبل النظر وعقبته حتى قدما على قرئس وقالوا يا معاذ  
 قرئس قد جئنا بفصل ما بينكم وبين محمد قد امرنا اخبار يهود ان نسله عن امور  
 فاخبروهم بها فجاءوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا محمد اخبرنا فأيوه عما  
 امرهم به فقال لهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخبركم غدا بما سلمت عنه  
 ولم يستثن عليه الصلاة والسلام فانصرفوا ومكث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 فمئة عشرة ليلة لا يحدث الله تعالى اليه في ذلك وحيا ولا ياتيه جبرئيل عليه السلام  
 حتى ارجف اهل مكة واخزن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مكث الوحي عنه وثق  
 عليه ما يتكلم به اهل مكة ثم جاء جبرئيل من الله تعالى بسورة اصحاب الكهف فيها معانيته  
 آياته على حزنه عليهم وخبر ما سلوه من امر الفتيه والرجل الطواف وقوله تعالى  
 ويسئلونك عن الروح واخرج ابو نعيم في الدلائل من طريق السدي الصغير عن



الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان قريشا بعثوا خمسة رهط منهم عتبة بن ابي معيط  
والنضر بن الحارث الى المدينة يسألون اليهود عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
فوصفوا لهم صفته فقالوا لهم نجد نفعه وصفته ومبعثه في التوراة فان كانت  
كما وصفتم لنا فزوني مرسل وامر حق فاتبعوه ولكن سلوه عن ثلث خصال  
فانه يخبركم بخصلتين ولا يخبركم بالثالثة ان كان نبيا فانا قد سئلا مسيما  
الكذابي عن هؤلاء الثلث فلم يدري ما هي فرجعت الرسل الى قريش فهدوا محمد بن  
اليهود فأتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا محمد اخبرنا عن ذي القرنين  
الذي كان قد بلغ المشرق والمغرب واخبرنا عن الروح واخبرنا عن اصحاب  
الكهف قال اخبركم بذلك غدا ولم يقل ان شاء الله فابطأ عليه جبرئيل عليه السلام  
خمسة عشر يوما فلم يأت له الا استثناء فشق ذلك على رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم ثم اتاه جبرئيل بما سئلوه فقال يا جبرئيل لم ابطأت عني فقال  
بترك الاستثناء ان تقول ان شاء الله ثم اخبره بخبر ذي القرنين وخبر  
الروح واصحاب الكهف ثم ارسل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى قريش فاتوه  
فاخبرهم من حديث ذي القرنين وقال لهم الروح من امر ربي يقول من علم ربي  
لا علم لي به فلما وافق قوله اليهود انه لا يخبركم بالثالث قالوا سبحان تظاهرها  
تعالى ونا يعنون التوراة والتفان وقالوا انا بكل كافرون وحديثهم بمحدث  
اصحاب الكهف انتهى ويمكن ان يقال اسناد السؤال في كلام السائل الى ضيق اليهود  
بما زعموا ذكره الروايتين وفي اخبار بعضها على التحقيق اصح ما ذكرناه هو صريح  
في ان بعض الاسئلة كانت منهم وانهم سئلوا بانفسهم لكنها تدل على ان السؤال

عن

عن الثلثة لم يكن في وقت واحد اخرج احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي  
وابن جرير وابن المنذر وابن حبان وابن مردويه والبيهقي واليونعم معاني الدلائل  
عن مسعود قال كنت امشي مع النبي عليه الصلاة والسلام في حرم المدينة وهو مشي على  
عسيب فم يقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم لا  
لا تسئلوه فسئلوه وقالوا يا محمد ما الروح فقال متوكلنا على العسيب فظننت انه  
يوحى اليه فقال ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي واخرج ابن ابي حاتم  
عن السدي قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يا محمد انك انما تذكر ابراهيم  
وموسى وعيسى والنبيين انك سمعت ذكرهم منا فاخبرنا عن نبي لم يذكره الله تعالى  
في التوراة الا في مكان واحد قال ومن هو قالوا ذو القرنين قال ما بلغني عنه  
شي فخر جوا فرحين قد غلبوا في انفسهم فلم يبلغوا بابا البيت حتى نزل جبرئيل  
عليه السلام لهذه الآيات ويسئلونك عن ذي القرنين قل سالتوا عنيكم منه  
ذكر الآيات هذا وبالحمل في السؤال ما لا يخفى على من احاط على ما ذكرنا من  
الاخبار وبعد غماض المعين عما فيه وتسلم ان السؤال عن الثلثة كان في وقت  
واحد نقول ذكر في تناسق الدرر في تناسب السور ما نصه ان اليهود امروا  
المشركين ان يسئلوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ثلثة اشياء عن الروح وعن  
قصة اصحاب الكهف وعن قصة ذي القرنين وقد ذكر الله تعالى جواب السؤال  
الاول في آخر سورة بنى اسرائيل فتناسبها بالسورة التي اشتملت على جواب  
السؤالين الاخيرين فان قلت هاتجت الثلثة في سورة واحدة قلت لما لم يقع  
اجوابها الاول بالبيان تناسب فصله في سورة انتهى وتفصيل الكلام ان الله عز وجل

عن احمد بن حنبل في مسنده عن ابي عبد الله  
عن ابي حنبل في مسنده عن ابي عبد الله  
عن ابي حنبل في مسنده عن ابي عبد الله  
عن ابي حنبل في مسنده عن ابي عبد الله



انزل القرآن على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متفرقا على حسب الحكمة والمصلحة وكان  
 عليه الصلاة والسلام اذا نزلت الآية يقول جعلوها في سورة كذا في موضع كذا  
 مراعيًا للمناسبة مثل اللوح والحي والحي والتوقيف الرباني في ذلك غير ملاحظ ان الآية  
 مكية والسورة مدنية او بالعكس فالقرآن بهذا الترتيب المعروف اليوم كان في  
 زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الارض كما كان في بيت الغزة في السماء حين انزله  
 الله تعالى اليه جملة واحدة لا كل طبق ما في اللوح المحفوظ وصفق جمع كما برئنا  
 بيانهم العقد وتقعده عند ذكرهم اخنا صرا ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه هو الذي  
 يتولى ذلك فهو اول من رتب القرآن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما  
 كما صرح به اجمال السيوطي من ان الشافعية والامام الشافعي من الحنفية واحافظ  
 ابن الجوزي من الحنابلة لكنه كان متفرقا في الصدور والرقاع والاكثاف غير  
 مبرج في مصحف واحد ثم جمع كذلك بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم زمن خلافة  
 الصديق باسداء البفاروق رضي الله تعالى عنها وذلك حين كثرت الفضل في القرآن  
 يوم اليمامة فحشي على القرآن الصباغ ونولي جمع بما الصدوق زيد بن ثابت  
 جعل يتبعه من صدور الرجال ومن الرقاع والاكثاف ونحوها حق جمع في  
 كانت عند ابي بكر وبعده عند عمر وبعده عند حفصة ثم اختلف الناس خلافا كثيرا  
 في القراءة زمن عثمان رضي الله تعالى عنه فقال حذيفة لعثمان يا امير المؤمنين ان الناس  
 اختلفوا في القرآن فادرك هذه الامة قبل ان يكفر بعضها بعضا فجمع الناس على  
 القراءة حسب العريضة الاخيرة ودعي زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وابن عباس  
 وغيرهم ففسحوا عدة مصاحف ثم وقع اتفاق الصحابة كعني كرم الله تعالى وجهه وغيره

استثنى بعضهم سورة براءة وقال  
 نزلت في علي الصلاة والسلام ولم يبين  
 من منعها فبين بعد اجابها  
 ص

ذهب جميع الى ان ترتيب الآي توقيفي  
 وترتيب السور اجتهادي  
 ص

كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 كل سنة في رمضان على جبل  
 وفي السنة الاخيرة عنده  
 ص

الامن شد كا بن مسعود على احراق المصاحف المشتبهة على ما يخالف ما كان في الغزة  
 الاخيرة فاحرقت وفرق ما نسخ فارسل مصحف الى الكوفة ومصحف الى البصرة ومصحف  
 الى الشام واسلك عثمان مصحفا عنده وقيل ارسل ايضا مصحف الى اليمن وآخر الى  
 مكة وآخر الى البحرين وكان يقال لكل المصحف الامام وكنيت هاتيك المصاحف  
 برسم مغاير للرسم المعروف اليوم بين الكتاب يسمى الرسم العثماني ويحرم على من  
 عليه الشافعية كتابة القرآن بغير ذلك الرسم كما يفعل اليوم كثير من الناس وغالب  
 الظن ان تلك المغايرة كانت عن عمد لحكمة يعرفها من وفق لمعرفةنا وزعم ابن  
 خلدون في مقدمة تاريخه انها كانت لقلّة التدرب بصفة الكتابة لحدثة العهد  
 لها وقرب زمان وصولها الى ايجاز من الكوفة وما هي الا كصفة الجياحة والجماعة  
 لا ينقص الكمال جهلها ولعظم شأن هذا الجمع شاع ان عثمان هو جامع للقرآن  
 وحقيقة الامر ما سمعت ثم لما كان كل من جوابا لسؤال عن اصحاب الكيف  
 وجوابا لسؤال عن ذي القرنين قصة وحكاية ناسب ان يذكر ما في سورة  
 واحدة ويريد اجمع حسنا كون احدي القصصين عزيمت والاخرى عن هذه  
 ولما لم يكن جوابا لسؤال عن الروح كذلك ناسب ان لا يذكر معها ولما وافق  
 الاسراء في القرابة ناسب ان يذكر في سورة وانما ذكر قريبا من الآخر ليقوى به  
 اتصال السورتين ولما انجز الكلام السابق على آية الروح الى ذكر الانسان وما  
 جهل عليه ناسب البحث عن الروح ولهذا عقب الكلام بقوله تعالى ويستلونك عن  
 الروح ولعل هذا اولى ما وقع في الكشف حيث قال وجه التعقيب بقوله تعالى  
 ويستلونك عن الروح ان قرأ بالقرآن ظاهرا ملأه لم لقوله سبحانه ونزل من



القرآن ما هو شفاء ورحمة ولما بعده من الاغصان عليه وعلى متبقيه وكذلك انفسه  
بجبريل عليه السلام واما على قول الاكثر فقد وقع معترضنا دلالة على خسارهم وذلالتهم  
وانهم مستغفلون عن تدبر الكتاب والاستفهام به الى التفت لبسؤال ما ليس ضرورة  
حالم فان سبيل معرفته ازالة الغشا عن ابصار القلوب باجتهاد كل اهل البصيرة من  
كلام علام الغيوب فهو عند المتكلمين اجلى حلي وعنده المستغفلين اخفى خفي انتهى  
وقد تضمن ما اتينا به اجواب عن السؤال وزيادة فوائد تشرح البالي فانهم  
والله تعالى اعلم

### السؤال السادس عشر

قال اجمال السيوطي في الدر المنثور في تفسير سورة النور اخرج ابن ابي حاتم  
عن ابن عباس مثل نوره هي خطا من الكاتب وهو سبحانه اعظم من ان يكون نوره  
مثل نور المشكوة قال مثل نور المؤمن كمشكوة فما معنى هذا الكلام الذي  
يوجب رفع الموثوق لما بين ايدينا من كلام الملوك العظام انتهى  
**اقول** بعد حمد الله الذي انزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا وحفظه  
من التبديل والتغيير فلن يستطيع احد تبديله ولا فيه وتغييره والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد الذي بين ما انزل عليه وعصم عن الخطا في تبليغ ما اوحى اليه وعلى  
آله وصحبه الذين سمعوا القرآن فوعوه وعرفوا الحق فوعوه نواتر مثل نوره وثبت  
ان ابن عباس احد المجتهدين على نسخ المصحف الامام من غير انكار يكذب بهذا الخبر عنه  
على انه روى عنه كما في المعالم سعيد بن جبير مثل نوره الذي اعطى المؤمن ولو بعد  
ان يقال ان الخبر المذكور من وضع بعض الشيعة وحاشا ترجمان القرآن منه وهذا

46 مثل ما نسبوا الى الامير كرم استنساخا وجره انه قال في وطلع منضود ما شأن الطلح انما  
هو طلع وقد لا شتمها ولها طلع نصيب فقيل او تحولها يا امير المؤمنين فقال انه  
اي القرآن لا يهاجم اليوم ولا يحول ومثل ما نسب الى ترجمان ايضا انه قال في قوله  
وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه انزل استنساخا هذا الحرف على لسان نبيكم  
ووصى ربك ان لا تعبدوا الاياه فلصقتا حدى الواوين بالصا وفقرنا  
وقضى ربك ولو نزلت على القضاء ما اشرك به احد ولهذا وامثاله زعمت طائفة  
من الشيعة ان في القرآن تحريفا بل زعمت ان عثمان حرق منه كثيرا واسقط كثيرا  
من ذلك انه اسقط وحاشاه وجعلنا علينا صهرت وكذا اسقط من سورة  
الاحزاب فضائل اهل البيت والائمة وآيات فيها التحريض على اعاتهم وايجاب  
طاعتهم على الخلق وكانت قبل الاسقاط مقدار سورة الانعام واسقط ايضا  
سورة النور حيث كانت في علي وفاطمة رضي الله تعالى عنهما واستدلوا ايضا على انه  
اسقط من القرآن ما اسقط ما رواه الكليني عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله انه  
قال ان القرآن الذي جاء به جبريل عليه السلام الى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سبعة عشر  
الف آية وبما روى محمد بن نصر عنه ايضا انه قال في لم يكن اسم سبعين رجلا باسماهم  
واسماء ابائهم وما روى عن سالم بن سليمان قال قرأ رجل على ابي عبد الله وانا اسمه  
حرفا من القرآن ليست ما يقرئه الناس فقال ابو عبد الله من هذه القرأنة  
اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم قرأني كتابا الله تعالى على  
حده الى عيده ذلك من رواياتهم ونحن نقول باسقاط بعض ما انزل قرأنا ولكن كان  
ذلك على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان نسخا لما اسقط واما الاسقاط



بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما لا ينبغي ان يقول به مسلم ومن ادعاه فقد كفى  
 ومحققوا الشيعة منا في ذلك كما يدل عليه كلام الطبرسي منهم في تفسيره مجمع البيات  
 ولعمري ان هاتيك القولة قولة شنعاء وجرالة عيا وقد تعقبها بعض الناس ونظر  
 فيها بعدة اوجه **الاول** انه يلزم من ذلك تكفير جميع الصحابة حتى علي كرم الله وجهه  
 حيث اقر وافعل ذلك مع قدرتهم على الانكار والمنع وانكار المقدرة مكابرة **الثاني**  
 ان فيه تكذيب قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واتنا له الحافظون وقوله سبحانه لا ياتيه الباطل  
 من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم مبين ولم يرتض هذا الوجه الامام الرازي  
 وتعقبه بان من قال بالتغيير والزيادة والنقص فيه ربا يقول بان كل آية تدل  
 على حفظه عن ذلك من يده **الثالث** انه لو وقع ذلك في عهد الخليفة الثالث  
 او خلفاء الثلاثة لردده علي كرم الله وجهه في خلافة والسكون عن الحق تقيته  
 يجعل الخلافة كلها خلافة ويقال ايضا لزاعمه في حق اسد انصاره البليث بنى  
 طاب رضى الله تعالى عنه لم لم يكت عن طلب حقه ويدع معوية وشانه وكنت  
 عن بيان الحق في الكتاب المنزل على النبي المصل صلى الله تعالى عليه وسلم وهو عما والذين  
 وحجة على المخالفين **الرابع** انه يلزم من ذلك رفع الوثوق عن القرآن كله لان  
 من ينقص من القرآن مدح غيره لا يؤمن ان يبدل ما لا يهواه من الاحكام بما يهواه  
 وهذا يوجب للشك في كل آية وهو خروج بين من الدين **الخامس** ان عليا كرم الله  
 وجهه قعد بالاتفاق بعد وفاة ابن عمه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في بيته  
 حتى جمع القرآن واعذر بذلك الى ان يكره في تخلفه فلو لو ان جميع موافق لجمع عثمان  
 من حيث عدم الزيادة والنقصان لا ظهر جمعه وترك جمع عثمان فهو الاوسد الذي لا

تأخذه في الله لومة لائم وقد صرح ان عثمان لما نهى عن التمتع وقال ان العرة في اشهر الحج كانت  
 مخصوصة بنجدة الوداع خالفة علي كرم الله وجهه وقال ما تريد شي فعله رسول الله صلى  
 الله تعالى عليه وسلم نهى عنه واحرم بالعمرة ودخل مكة متمتعا وهذا الحكم دون تبديل  
 القرآن بكثير فكيف يكت عنه ويكره هذا ولا يبالى **التاس** ان اسقاط ما يرفع عنه الشيعة  
 وما لني امية الذين عظم منهم ان لم يكن عند عثمان اهم من اسقاط مدح اهل البيت فلا  
 اقل من ان مثله فعدم اسقاطه ظاهر عند المنصف في عدم اسقاط ذلك **السادس**  
 انه اذا كان القرآن بهذه المثابة عند القائلين بالتغيير فلا يبيى يستدلون به وبأخذ  
 باحكامه ويتعبدون بتلاوته هذا ولا يخفى انه يمكن ارجاع بعض هذه الالوجه الى بعض  
 وعندى ان تلك المقالة اظهر من ان يبين فسادها او ينهيه عليه وما ينادى على كذب  
 نسبة ما ذكره السائل الى ابن عباس المحذور الذي ذكره في القراءة المتواترة اعني قوله  
 هو اعظم الخ فان القراءة بالرواية لا بالدراية مع ان تلك الشبهة لا وهن من بيت  
 العنكبوت فكيف يتشبه بها الحج وهل حرج وحاشاه صحة تشبيه الاعلى بالادنى اذا  
 كان مالوفا وهو طريق مهيض وبعد ارجاء العنان وتسليم صحة نسبة ما ذكره الترمذي  
 القرآن **نقول** ان القرآن كان يقر على النخاء حتى على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 في بدء الامر حسب ما سمع منه عليه الصلوة والسلام قبل العرضة الاربعة فكان من سمع  
 شيئا ينكر على من لم يوافق في الخطأه فيما سمعه ففي الصحيحين واللفظ البخاري عن  
 ابن شهاب قال اخبرني عروة ابن الزبير ان المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري  
 حدثاه انهما سمعا ابن الخطاب يقول سمعت هشام بن حكيم يقر سورة الفرقان في  
 حياة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فاستمعت لقراءته فاذا يقر على حروف



كثيرة لم يقرنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت كذبت فان رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم فذلك شأنه في الصلوة فتصبرت حتى ستم فلبسته بردائه فقلت من اقروك  
هذه السورة التي سمعت تقرأ قال اقرأها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
فقلت كذبت فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اقرأها على غير ما قرأت  
فانطلقت به اقروا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت اني سمعت هذا  
يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرأ بها فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
اقرا يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
كذلك انزلت ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي اقرأني فقال رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم كذلك انزلت ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر منه  
واخرج ابو جعفر الطبري في اول تفسيره بسنده عن ابي قال دخل المسجد وصليت  
فقرأت النحل ثم جاء آخر فقرأها على غير قرائتي ثم دخل رجل فقرأها بخلاف  
قرائتنا فدخل نفسي من الشك والتكذيب اشدها كان في اجمالية فاخذت يدي  
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت يا رسول الله اسقأ هذين فقرأ احدهما فقا  
اصبت ثم اسقأ الآخر فقال احسنت فدخل قلبي اشدها كان في اجمالية من  
الشك والتكذيب فضرب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صدرى وقال اعاذك  
الله من الشك وخسأ عند الشيطان ففقت عرقا فقال انا في جبريل فقال  
اقرا القرآن على حرف واحد فقلت ان اتي لا تستطيع ذلك حتى قال سبع مرات  
فقال لي اقرأ على سبعة احرف والاحاديث في ذلك كثيرة وربما يفهم من بعضها انه كان  
يجوز القراءة باختلاف اللغات والالفاظ المترادفة والمقاربة معنى ففي اول تفسير الطبري

عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال انزل القرآن على سبعة احرف  
فالما في القرآن كقرئت مرات فاعرفتم منه فاعلموا به وما جهلتم فردوه الى عالمه وفي رواية  
فاقروا ولا حرج ولكن لا تخموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة وقد جاء عن  
ابن مسعود ليس خطأ ان تدخل بعض السورة في الاخرى ولا ان تختتم الآية بحكم عليم  
او عليم حكيم ولكن خطأ ان تجعل في ما ليس فيه وان تختتم آية رحمة بآية عذاب او آية  
عذاب بآية رحمة وفي رواية اني سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقروا كما علم  
انما هو كقول احدكم هلم وتعال ولهذا كان يقرأ الزقية واحدة قال بعض السوي  
في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم والقوم بالنسبة الى نبينا صلى الله  
تعالى عليه وسلم العرب كلهم وقد انزل الله تعالى القرآن بلفظ قرئش ومن جاء ودهم  
فصاح العرب ثم باح للعرب المخاطبين به المنزل عليهم ان يقرؤه بلغاتهم التي هي  
عادتهم باستعمالها على اختلاف في الالفاظ والاعراب ولم يكلف احد منهم  
الانتقال من لغة الى غيرها المشقة ذلك عليهم ولان العربي اذا فارق لغته  
التي طبع عليها تدخل عليه الحمية من ذلك فتأخذ العزة وربما يتباعد عن الالفاظ  
وكان ذلك متنا من قضا ورحمة فلذا ورد الالفاظ مخالفة اللفظ المصحف المجمع  
عليه كالصوف بدل المعين وزقية بدل صيحة وحططنا بدل وضفنا وحطبا  
جهنم بدل حصب جرحتم الى غير ذلك فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل  
رجل منهم متمسك بما اجاز له عليه الصلاة والسلام وان كان مخالفا لقراءة صاحبه  
وقال ابو ثمانية في المرشد الوجيز كان هذا سابقا قبل جمع الصحابة المصحف تسريلا  
على الامة حفظه لانه نزل على قوم لم يعتادوا الدرس والتكرار وحفظ الشيء بلفظه



بل هم قوم فصحاء ويعتبرون عما يسمون باللفظ الفصيح ثم ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم  
 خافوا من كثرة الاختلاف والهوا وذهبوا ان تلك الرخصة قد استغنى عنها بكثرة  
 الحفظ للقرآن ومن شاع حفظه صغيرا وانا العرب قد افوا الاسلام وتادبوا  
 بأدابه ولم يبق عندهم ما كان من السخمية الجاهلية فحسوا ما دة ذلك بنسخ القرآن <sup>اللفظ</sup> على  
 المنزل دون اللفظ المراد فيه او المقارب معنى وصار الاصل ما استقر عليه القراءة  
 في السنة التي توفي فيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما عارضه به جبريل عليه السلام  
 في تلك السنة مرتين ثم اجتمعوا الصحابة على اثباته بين اليقين وبقى من الاحرف  
 السبعة التي كان ابيح قراءة القرآن عليها ما لا يخالف المرسوم وهو ما يتعلق بتلك  
 الالفاظ من الحركات والسكنات والتشديد والتخفيف وابدال حرف بحرف  
 يوافقه في الرسم وما لا يحتمل الرسم الواحد ففرق في المصاحف فكتب بعضها على رسم  
 قراءة وبعضها على رسم قراءة اخرى وامثلة كل ذلك معرفة عند القراء ولم تكن  
 المصاحف اذ ذاك منقوطة ولا ذوات شكل وقال يزدجرد واحد كانت الصحابة الى زمن  
 عثمان تقرأ القرآن بانحاء شتى من الزيادة والالفاظ المتراوفة والتقديم والتأخير  
 نحو ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يبيالي وجاءت سكرة الحق بالموت <sup>صراط</sup> من انعمت عليهم  
 غير المنصوب عليهم وغير الضالين يا خذ كل سفينة صالحة غصبا والعصر واثبات  
 الدهر ان الانسان لفي خسر ولما اخذت من امه وما اصابك من سيئة  
 فمن نفسك انا كتبناها عليك وطعام الفاخر وان يوركت النار من حولها  
 في نظائر كثيرة لذلك فجمعهم عثمان باجماع من الصحابة على ما كتبت عليه المصاحف  
 وبقى من القراءات ما وافق المرسوم فهو المعتبر الاخر وفاييرة اختلف رسمها

في مصاحف الامصار نحو اوصى ووضي ومن يرتد ومن يرتدد وغير ذلك وكانهم  
 اسقطوا ما فرسوا نسخة بالعرضة الاخيرة التي عرضت على رسول الله صلى الله تعالى عليه  
 وسلم وعرضها هو عليه الصلاة والسلام على جبريل عليه السلام ورسموا ما سوى ذلك من  
 القراءات التي لم تنسخ وعمرتها القراءات السبع المعروفة للقراء السبعة في عمرونا في  
 وابن كثير وعامر وعاصم وهمة والكسائي وهي متواترة مطلقا او فيما ليس من قبل  
 الاداء على ما رواه ابن ابي حبيب وخالف في تواترها صاحب البديع من متأخرين  
 الحنفية فاختار انها مشهورة وهو اختيار ساجد قط عن درجة القبول واسقط منه  
 ما رواه السروجي الحنفية في باب الصوم من كتابها لغاية شرح الهداية انها آحاد وهو  
 خلاف مذهب جميع اهل السنة واستشكل تواترها بان الاسانيد الى الائمة السبعة  
 واسانيدهم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما في كتب القراءات آحاد فمن اين  
 جاء التواتر **واجب** بان احضار الاسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء  
 القراءة عن غيرهم وانما نسبت القراءة الى الائمة ومن ذكر في اسانيدهم اليهم لتقديمهم  
 بضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم في طبقته ما يبلغ عدد التواتر  
 لان القرآن قد تلقاه من اهل بلد بقراءة امامهم اتجم الغفير عن مثلهم وكذلك  
 وانما مع تلقى الائمة لقراءة كل منهم بالقبول وروا هذه السبع وعلى قول مضعف  
 او العشرة ايما السبعة المذكورة وقراءة يعقوب وابي جعفر وخلف على ما صح شاذلا  
 يجوز القراءة به مع اعتقاد انه قرآن او مع خلط به لانه المتلوة ولا في غيرها بطل  
 الصلوة به ان غير المعنى وكان قاريه عامدا علما على ما قاله النووي في فتاويه ونقل  
 بعض النافعة عن الروضة واصحابها انها تبطل به ايضا ان زاد حرفا او نقصه وبعضهم



يخلص لبطلان بالزيادة فيما لا اغتربت المعنى وفي اجرائه مجرى الاخبار الاحاديث والاجتهاد  
به قولان والاكثرون على اجرائه كذلك وفي جمع الجوامع هو الصحيح اذا علمت ما  
سمعت فاعلم انه يحتمل ولو على بعد ان يكون ابن عباس ناسخا من رسول الله صلى  
الله تعالى عليه وسلم مثل نور المومن كشكوة دون مثل نوره كشكوة فخطا كاتب ذلك  
كما خطا عمر رضي الله تعالى عنه ههنا ما كما تقدم كان قوله ذلك قبل تمام الاجتماع  
على ما في مصاحف الامصار والمغارة ما عداه عن حيز الاعتبار وهكذا يقال في  
كل ما شاكل ذلك او قارب ما هنالك فتأمل والاقرب القول بكذب هذه  
الرماية عن ابن عباس ولعمري ان تخطئة الراوي اهلون بكثير من تصويبه المستلزم  
لتخطئة ابن عباس في سكوت يوم الجمع والكتابة عن الحق وتخطئة بعد ذلك  
انجم الغفير من اجلة الصحابة رضي الله تعالى عنهم والكلام في هذا المقام وافرد به  
ويكفي من القلادة ما احاط به الجيد

### السؤال السابع عشر

ما دليل ان الصحابة الهوام منهم وانحوا من عدول قبل الفتنة وبعدها حتى  
عمرو بن العاص والله تعالى قد فسق البعض بقوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا  
ان جالكتم فاسق بئساً فتبينوا الآية انهم

**اقول** بعد حمد الله الذي جرد اصحاب حبيبه عن ثياب الفسق وكساهم من اردية  
العدالة افخر لباس وخضعهم من بين عموم الخلق بحليته وكذلك جعلناكم امة وسطا  
لتكونوا شهداء على الناس والصلوة والسلام على سيدنا محمد المصطفى على سائر الخلق  
والمنفوت باشراف اعضاء واعظم الاخلاق وعلى آله واصحابه وذوي الفضل اعلي الجليل

المراد

اي من حيث القرآنية  
فلا تغفل

80 الحمد وحين بالسنة الوحي في محافل القرآن والتوراة والانجيل لابتداء الامم في  
معنى الصحابي فنقول الصحابي بفتح الصاد على ما هو المشايخ المشهور نسبة الى الصحابة  
وهي كالنخبة مصدر صبح كسم وقيل نسبة الى الصحابة جمع صاحب ولم يجمع فاعل  
على فعالة على ما قيل الا هذا وكثيرا ما ينسب اليهم اجمع اذا صار كالعلم مثل انصاري وعلى  
كلما القولين هو بمعنى صاحب الراية شاع في صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
والصاحب في اللغة على ما قاله الراغب الملازم اننا كانا او حيوانا او مكانا او  
زمانا ولا فرق بين ان تكون مصاحبة بالبدن وهو الاصل او بالصيانة والهمة ولا  
يقال في العرف الا لمن كثرت ملازمته وطالت صحبته وشاع فيه استعماله في الغدير  
الموالي بل لا يكاد يسمع الا لافقه عرفا على المعادى وان كثرت ملازمته وقد يطلق فيه  
على الموالي حقيقة او حكما بشرط ان يكون له صحبة في اجماع هليته وصاحب رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم عند جمع من المحدثين والاصوليين من رأى النبي عليه الصلاة  
والسلام من الانس والجن قيل او الملك يقضه مؤمناته ومنهم من قال كابن السكيت  
من اجتمع بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما يشمل الاعلى من اول النخبة كابن ام مكتوم  
وارادوا بالمومن ما يقيم المؤمن اصالته كالبايع والمميز بناء على ان التكليف كان في  
صدر الاسلام منوطا بالتمييز دون البلوغ والمؤمن بتماما كالصغير المؤمن احد ابويه  
له دخل الاطفال الذين حنكهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن لم يكن بلغ سن  
التكليف ولم يجتمعوا به والارواه بعد البلوغ واشترط بعضهم التمييز فلم يعد الاطفال  
الذين حنكوا ولم يلقوه عليه الصلوة والسلام بعد من الصحابة واشترط الاكثر ان يكون  
الاجتماع والوفا بعد المباشرة فلم يعدوا نحو ورقة بن نوفل صحابيا لان اجتماعه



مؤمناً به بعد النبوة وقبل البعثة وتوفي رضي الله عنه أيام فترة الوحي وكون ذلك  
والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حي فلا يدخل في عداد الصحابة من رآه عليه الصلاة والسلام  
متوفى قبل ان يدفن كما في ذهابه لهذا الشاع في قول وكون ذلك ايضا لا على فرق  
العادة فلا يدخل في عدادهم ايضا ابواه عليه الصلاة والسلام بناء على ما ورد في  
حديث ضعيف ان الله تعالى احياهما رضي الله تعالى عنهما له عليه الصلاة والسلام فامنا  
به مع القول برديتهما اياه عند الايمان وقم بعضهم حتى جعل ذلك شاملا لما كان  
قبل النبوة فعند زيد بن عمرو بن نفيل المجتمع مؤمناً به عليه الصلاة والسلام قبلها  
بمخمس سنين وتوفي اثنا عشر وكذا الجرحي صاحبنا وهو توسع وضيقت بعضهم فقال  
بشرط في اطلاق اسم الصحابي على شخص الرواية عنه عليه الصلاة والسلام نظراً الى  
انها المقصود الاعظم من صحبته عليه الصلاة والسلام لتبليغ الاحكام واطالة الصحبة  
نظراً الى اشتراط الطالة فيها عرفاً واكتفى بعضهم باشتراط الطالة من غير تحديد  
لمقدارها ونسب هذا الجرح والاصول في حدها بعضهم بمقدار سنة اشهر وقال  
ابن المسيب لا بد فيها من سنة او غزو ومعه صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يعتبر كل ذلك  
الحافظ بن حجر لعسقلاني واشترط الجميع في بقاء وصف الصحبة عدم عي وضماننا  
كالردة فمن ارتد وانما ذبا بانتقال زال عنه اسم الصحبة كعبادة بن خطال الذي  
ارتد وقتل مرتداً وهو متعلق باستار الكعبة وكرهية ابن امية بن خلف نعم اختلفوا  
فمن عرض له ذلك وزال بان عاد الى الاسلام كعبدة بن اشجق في سرح والاشعث بن  
قيس لما ند بعد الردة الى الاسلام في خلافة ابي بكر فقبل لا يسمى صحابياً مطلقاً لان  
الردة تجب العمل مطلقاً لقوله تعالى لئن اشركت لم يحبط عملك وقيل يسمى مطلقاً لانها

81 انما تجب بشرط الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فميت وهو كافراً فالتك  
صبحت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والترجيع  
خلاف الظاهر في النظر الجليل وقيل ان عاد الى الاسلام في حيوة عليه الصلاة والسلام  
فيسمى وان بعد وفاته فلا وهو قول ساقط جداً عن درجة القول وللأحرار عن المرتد  
زاو بعض متأخري المحدثين على ما قيل كالعراق في التعريف ومات مؤمناً ولعله اراد  
تعريف من يسمى صحابياً بعد انتمى من الصحابة لا مطلقاً والالزم على ما قال الجلال الحلي  
ان لا يسمى الشخص صحابياً حال حيوة ولم يقل بذلك احد فم ان الظاهر ان المراد  
من الصحاب الواقع في كلامه عليه الصلاة والسلام مثل الله تعالى الله في اصحابي الموالى  
حقيقة او صكاً الذي له محبة في الجملة فان الكريم بعد ذلك صاحبنا ويرعى حقوقه  
كما يرعى حقوق الملائم فيكون الصحابي بمعنى من اجتمع مؤمناً بالنبي صلى الله تعالى عليه  
وسلم موافقاً لذلك بعد التزام القول بان الكافر لا يعتد موالياً له صلى الله تعالى  
عليه وسلم وان هذا ماله ونفسه لاجله وقيل صاحب في ذلك مجاز حقيقة المعنى المعنى  
المشهور اعني الميثاق الموالى ولعل مدعى ذلك يقول بوجود قرآن في وقت الاستماع  
تدل على ارادة المعنى الذي عليه اكثر اهل الحديث اعني من اجتمع ولو لحظة مؤمناً به  
صلى الله تعالى عليه وسلم ويمكن ان يقول نحو هذا كل معرف للصحابي بالنسبة الى ما عرفه  
به فلا يقال ان ما ذكر من التعريفات اصطلاحات حدثت بعده صلى الله تعالى عليه وسلم  
فكيف يحمل ما وقع في الاحاديث على شيء منها فتأمل واذ تبيين لك ما تبيين  
فان الصحابة بالمعنى النحوي لم يقل احد بان كلهم عدول لظهور ان من صحبه  
عليه الصلاة والسلام كافرين ومنا فقيض اتفاقاً نعم الصحابة بالمعنى الذي قاله



المحدثون والاصوليون وغيرهم في عدالة جميعهم خلاف ذهب الاكثر من العلماء  
السلف واختلفوا في عدالتهم مطلقا على معنى أنهم ما ماتوا الا وهم عدول لا معنى أنه  
لم يصدر اصلا من احد منهم مفسق كزنا، وشرب خمر ضرورة انه صدر من بعضهم كما عر  
ما يفسق به وكان امر الله قدرا مقدورا وقيل كغيرهم فيهم العدل وغيره وقيل هم  
كلهم عدول الى حين قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم  
من جثثهم ومنهم المستعن خوضها وقيل هم عدول الا من قاتل عينا كرم الله تعالى  
وجهم فهم فساد يخرج وجههم على الامام الحق والحق ما ذهب اليه الاكثر مما قد اتفقا  
وذكرها فظ بن جبراته الذي اتفق عليه اهل السنة وانه لم يخالف في عدالتهم  
اي مطلقا الا شذوذ من المبتدعة واستدل على ذلك في شرح مختصر انتهى  
بقوله عز وجل وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خيرة امة  
اخرجت للناس وقوله سبحانه والذين معه اشهدوا على الكفار رحمة الله عليهم الآية  
وقوله عليه الصلوة والسلام فيهم لو انفق احدكم مالا الارض ذهبا ما نال منه  
احد هم ولا نصيفه وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابي كالتجوم بايهم اقد يتم  
اهديهم ومارواه الشيخان خير امة اخرجت للناس وبما تحقق عنهم بالمواتر من الجهد في  
امثالهم الاوامر والنواهي وبذلهم الاموال والنفوس وذلك ينافي في عدم العدالة  
ثم قال وما ينقل من الفتن محمول على الاجتهاد والعمل به واجب ولا تفسيق بواجب  
وتعقبه بعض الناس بانه لو دلت الآيات على عدالة كل من الصحابة لكونهم موجودين  
لدلت على عدالة غيرهم من المؤمنين الموجودين اذ ذاك الترام امر لا يتم ودون  
اثباته خراط القناد وكذا اجز الشيعين لودل على عدالة كل من الصحابة لكونهم من اهل قرة

82 عليه الصلوة والسلام لزم القول بعدالة جميع المؤمنين من اهل ذلك القرن فقد كانت  
فيه الصحابي وغيره وبان جبراصحابي كالتجوم الخ قال ابو حيان في البحر في تفسير  
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء حديث موضوع لم يقع عن رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم ثم قال اصحابي ابو محمد على بن احمد بن حزم هذا خبر مكذوب  
موضوع باطل لم يقع اصلا ونقل عن البزار صاحب المستند انه قال انه كلام لم يقع عن  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد رواه عبد الرحيم بن زيد عن ابيه عن سعيد بن المسيب  
عن عمر بن قيس عن اهل العلم سكتوا عن الرواية لحديث عبد الرحيم ومعناه ايضا منك  
لانه عليه الصلوة والسلام لا يبيح الاختلاف بعده انتهى كلام البزار وقال ابو معين  
عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث ليس بشي وقال البخاري هو متروك وقد رواه  
ايضا حمزة البجلي وهو ساقط متروك ايضا انتهى ما في البحر وعلى تسليم عدم وضع  
بناه على ما ذكره العلامة الطيبي في شرح الكشاف من انه في جامع الاصول وانه رواه  
ربيع العبدري عن ابن المسيب ايضا وجاء في رواية اصحابي مثل التجوم من اقدمي  
بشيئ منها اهتدى وذكره الصنعاني في قسم الحسنان يحمل ان يراو بالاصحاب فيه المحدثون  
ويكون الخطاب في ايهم اقد يتم اهتديتم المقلدون من الاصحاب ومنهم ومن غيرهم  
فلا يثبت به عدالة الجميع كما هو المدعى وبان حديث لو انفق احدكم الخ وان صح  
ليس فيه اكثر من ان طاعتهم افضل من طاعات غيرهم وانهم افضل من سواهم وهذا  
يجامع ارتكاب مفسق هو اهون من مفسق يرتكبه المفضل فلا يثبت الدعوى على ان  
اصحابي ان يراو بالاصحاب المحدث عنهم اصحاب مخصوصون ويكون الخطاب في لو انفق  
احدكم الخ غيرهم من الاصحاب ومنهم ومن غيرهم قائم على ساق وبان قوله تعالى والذين

ع لا يخفى ما في هذا من النظر

ع يعلم المصنف ان ذلك في المتن رفق والمخالف في المتن  
ويعلم المصنف ان ذلك في المتن رفق والمخالف في المتن  
ع لا يخفى ما في هذا من النظر



الآية ان سلم دلالة على العدالة ففي شموله لم يكن معه عليه الصلاة والسلام يوم النذر  
 من الذين توفوا قبل ومن كان يومئذ لكن كان صغيرا لم يتصف بمضمون ما في الآية  
 وتوفي عنده رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الانصاف نظر وبان الجهد فامثال  
 الاوامر والنواهي وبذل الاموال والانفس بعد تسليم منافاة عدم العدالة لا يثبت  
 الا عدالة من ثبت هو عنه وثبت ذلك عن كل واحد من الصحابة ما لا يكاد يتم  
 فليست استدل المحافظ بن حجر ببعض ما ذكره وبآيات اخرى منها ما هو على المطلوب  
 نفسه كقوله تعالى السابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم  
 باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما هو على دخولهم كلمة الجنة قطعاً ونقل  
 هذا عن ابن حزم وهو قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك  
 اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقتلوا وكلا وعد الله الحسنى ثم قال  
 فان قيل التقييد بالانفاق والقنال يخرج من لم يتصف بذلك وكذلك  
 التقييد بالاحسان في الآية قبلها يخرج من لم يتصف بذلك وهي من اصبح  
 ما ورد في المقصود فالجواب عنه ان التقييدات المذكورة خرجت مخرج الغالب  
 واتوا فالمراد من انصف بالانفاق والقنال بالفعل والقوة انتهى  
 وانت تعلم ان الخصم لا يسلم ان تلك التقييدات خرجت مخرج الغالب وان  
 الدليل على ذلك لا يكاد يتم فتدبر والانصاف ان معظم الآيات التي يستدل بها  
 في هذا المقام انما تدل على تركية مخصوص والكلام في كل واحد من العموم وذلك  
 كقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية وقوله سبحانه  
 للمنفقين والمهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً

النفوس

83 وينصرون الله ورسوله واولئك هم الصادقون الى قوله تعالى انك رؤوف رحيم  
 وقوله سبحانه ولكن الله يحب اليكم الايمان وزيته في قلوبكم وكثرة اليكم الكفر والفسوق  
 والعصيان فان الخطاب فيه على ما حققه جلة المفسرين للتكلم من الصحابة كما انه  
 في صدر الآية اعني واعلموا ان فيكم رسول الله لولطبعكم في كثير من الامور غير السكوت  
 نعم ذهب غير واحد الى ان الخطاب عام **وانا اقول** يفهم من مجموع الآيات والآثار  
 الصحيحة والآثار وسائر المراتب من يد علمهم عند مولدهم ووفور رغبتهم في  
 تركية سرهم وعلا نفقتهم لم يالوا جهدا في وصل جبل الذين وقطع دابر المشركين  
 ففحقوا الكثر الهلاك بالسيوف وسقوا اهل العناد سم احتوف فيبعد كل البعد ان  
 يذهب من ابتلي منهم بذنب الى ربه قبل ان يغسل بصا في التوبة وسخ ذنبه لا سيما  
 وقد فازوا ولو لحظت بصحة الحميب المكرم وهي امرى لا كسيرة الا عظم فلا يكاد يدعاهم  
 ما اشرق عليهم من نور طلعته في ظلمة الذنب ووجنته بل يكاد يقطع بدخول  
 من ابتلي منهم بشئ من ذلك حسب قضاء الله وقدره حيث لا عصمة لهم ودخول اوليا  
 في عموم قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا  
 لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون ونحن  
 لا ندعي اليوم عدالة اولئك القوم الا بمعنى انهم لم يذهبوا الى ربه العالين  
 الا وهم ببركة صحة الحميب الاعظم طاهر بن مطهرين واذا تتبعنا الاخبار تجد فيها ما  
 هو كالنفس في انهم كلهم اخبار فقد روى البزار في مسنده بسند رجاله موثقون من حديث  
 سميد بن المسيب عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اخار اصحابي  
 على الثقلين سوى النبيين والمرسلين وقال عبد الله بن هاشم الطوسي ثنا وكيع



سمعت سفيان يقول في قوله تعالى قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى هم  
اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يظن بمثل سفيان ان يقول ذلك من غير ثبت  
فان الله في انتقام احد منهم بنسبته الى الفسق ونفي العدالة عنه فقد روى  
الخطيب في الكفاية بسنده الى ابى زرعة الرازي ان قال اذا رايت الرجل ينتقص  
احدا من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاعلم انه زنديق ولكن من يقول  
ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين  
آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم واعلم ان الذي قلناه في غير المناقب فانهم  
غير داخلين في الصحابة بالمعنى الذي تقدم ولم يتوف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
حتى ما زال الله تعالى اخبر من الطيب والعدو الثاني السعدا لتقارافي لم يخرج  
بعدالة الجميع ففي النرويج انهم وان اختلفوا في تعريف الصحابة الا ان اخرجهم بالعدالة  
يختص بمن اشتهر بطول الصحبة انتهى وهذا نحو قول المارزي فقد قال في شرح  
البرهان لساننا في قولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله تعالى عليه وسلم يومنا  
او زاره لما ما اوجتمع به لغرض وانصرف عن كتب وانما نفي به الذين لازموا  
وبفروه واتبعوا المور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون انتهى وتعقب  
العسقلاني في الاصابة فقال بعد نقله واما كلام المارزي فلم يوافق عليه بل  
اعتضده جماعة من الفضلاء وقال الشيخ صلاح الدين العلاني هو قول غريب  
يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كواثر بن حجر ومالك  
ابن الحارث ابو حنيفة وعثمان بن ابي العاص وغيرهم ممن وفد عليه عليه الصلاة والسلام  
ولم يبق عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد

ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل والقول بالنعيم هو الذي صرح به الجمهور  
وهو المحتر انتهى ما في الاصابة ولم يصح السعد لذلك فقال في النرويج ما قال بل  
اشار في شرح المقاصد الى ما هو اعظم من ذلك فقال ان ما وقع بين الصحابة من  
المحاربات والمشاجرات على الوجه المذكور في التواريخ والمذكور على السنة الثقات  
يدل بظاهرها ان بعضهم من حاد عن الطريق وبلغ حد الظلم والتفسيق وكان  
الباعث عليه الحقد والعناد والحد والمداو وطلب الملك والرياسة والميل الى  
الذوات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله تعالى عليه  
وسلم باخبر موسونا الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه  
وسلم ذكروها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عن التفضيل  
والتفسيق صوتا لعقائد المسلمين من الزيف والضلالة في حق كبار الصحابة  
الاخبار سيما المهاجرين والانصار المبشرين بالثواب في دار القرا انتهى  
ولنعم ما قاله قبل هذا ما نصه يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما  
يوجب بظاهرها الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار اهل  
بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا واحدا ينية فقد انقذ على علوشانهم  
الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاجاز الصراح وتفاضلها في كتب  
الحديث والتسير والمناقب وكفا للسان عن الطعن فيهم حيث قال عليه الصلاة  
والسلام اكرموا اصحابي وانهم خيرا لكم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم  
انفق مثل احد ذهب ما بلغ مداحهم ولا نصيفه وقال الله الله في اصحابي لا  
تخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فنجي احبهم ومن ابغضهم فبغضى ابغضهم وللروافض



سيما الغلات منهم مبالغات في بعض البعض من الصحابة رضي الله تعالى عنهم والطن  
 فيهم بناء على حكايات وافترافات لم تكن في القرن الثاني والثالث فإيات و  
 الاصفا إليها فأنها تفضل الأحداث وتخير الأوساط وإن كانت لا تؤثر فيمن له  
 استقامة على الصراط وكفان شاهدها على ما ذكرنا أنها لم تكن في القرون السالفة  
 ولا فيما بين العترة الطاهرة بل شادهم على عظماء الصحابة وعلما السنة واجماعه و  
 المحدثين من خلفاء الدين مشهور وفي خطبهم ورسائلهم وأشعارهم ومدائحهم مذكور  
 والله تعالى الهادي انتهى وما ذكره عز الروافض قد تضايف اليوم فقد كان قد ما لهم  
 يزعمون فسق الصحابة وحاشاهم إلا عليا كرم الله تعالى وجهه وشيعته كسلمان الفارسي  
 ثم فحس الأمر فادعوا ردتهم وحاشاهم الفالف مرة واستثنوا عليا ومن معه  
 ممن لم يبلغ عده أصابع الكفين ومنهم من خض ذلك بمن وقف على النقص الذي  
 يزعمونه في الخلافة ووافق على الغات ومنهم من زعم قاتله الله تعالى النفاق كبا  
 الصحابة وشيخي المسلمين وقد افتروا مطاعن للخلفاء الثلاثة وغيرهم كعائشة  
 رضي الله تعالى عنهم أجمعين نقش من سماعها جلود المؤمنين وقدر ذهاب عليهم علماء  
 أهل السنة وإذا فهم ما هو أشد عليهم من وقع الالسنه وإن اردت من ذلك  
 العجب العجائب والحق الذي ليس دونه حجاب فليط بالآخرة العبقريه للتحفة  
 الاثنى عشرية لعلام حلیم الهندي عليه رحمة المعيد المبدى أو كذا بالصواعق بتقديم  
 القاف على العيز تاليف العلامة خواجه نصر الله فهناك ترى الحق المحقق بالقبول  
 مسطورا وتجد جبال حيا لا تم هباء مشورا **باب** جملة فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم  
 معلومة بالضرورة من الدين وإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها

85 بكافرين هذا **ويعلم** ما ذكرنا جواب السائل عن دليل العدالة ومثل ما علم من الدليل  
 يكفى به في أمثال هذه المسائل بقى **أمرات الأول** أنه يشعر كلامه باستبعاد عدالة  
 عمرو بن العاص وكان منشأ ذلك موالاته معاوية وبغية معه على الأمير لمحق كرم الله  
 وجهه وزعم أن ذلك لمحق نيل الدنيا والفوز بالمناصب العليا بناء على ما ينشئ عنه  
 ما نسبته ابن الوردي إليه من قوله .

. معاوى لا أعطيت ديني ولم اتل . به منك دنيا فالتظن كيف تصنع .  
 . فان تعطيني مضرا ترجى صفقتي . شريت بها شخصا يضر وينفع .

فنقول لا ينبغي استبعاد ذلك فإنه قد ثبت أنه لما أسلم كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
 يقرب ويدنيه وولاه غزاة ذات السلاسل وأمه بركة وعمرو ابن عبدة بن  
 الجراح ثم استعمله على عمان فتوفي عليه الصلاة والسلام وهو أميرها ثم كان من أمر  
 الأحقاد في الجهاد بالسام في زمن عمر رضي الله تعالى عنه وهو الذي افتتح قنشرين  
 وصالح أهل حلب ومنبج وانطاكية وولاه عمر رضي الله تعالى عنه فلسطين وهو الذي  
 فتح مصر في زمانه وولاه أياها وإيقاه عثمان قليلا ثم عزله باخيه من الرضاة  
 عبد الله بن أبي سرح وأخرج الامام احمد من حديث طلحة أحد العشرة رفعه عمرو بن  
 العاص من صالحى قرش ورجال سنده ثقات إلا أن فيه انقطاعا بين أبي مليكة وطلحة  
 وأخرجه البغوى وأبو يعلى من هذا الوجه وزاد نعم أهل البيت عبد الله وأبو عبد الله  
 وأم عبد الله وأخرجه بن سعد بسند رجاله ثقات إلى ابن أبي مليكة من سلاله يذكر طلحة  
 وزاد يعقوب عبد الله بن عمرو بن العاص وقصارى ما يقال في هذا الحديث أنه ضعيف  
 وذلك لا يضرنا لأنه يعمل بالضعيف في المناقب كما يعمل به في فضائل الأعمال وكان



شديد الحياة من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرفع طرفه اليه ولا يعكر على  
 العدالة التي نذيرها له بغية على الخليفة الحق اما لو كان مجتهد فظاهر وكذا لو كان معوية  
 مجتهدا وكان هو مقلدا له وعلى هذا لا نسلم ان ذلك كان لمحض نيل الدنيا كذا لا  
 يسلم صحة البهتين عنه واخبار كذب التواريخ منقطعة الاسانيد فلا يقول عليها  
 ولعله لم يرفع عنده قوله عليه الصلاة والسلام لعلي كرم الله تعالى وجهه **سلك سلمي وحري**  
**حزبي** وكذا غيره من الاخبار التي لو صحت عنده لكان اطوع للامير من ظله وانفع  
 له من خاصة اهله واما اذ ارفنا الاجتهاد من البين ولم نبته لواحد من ذينك  
 الاثنين بناء على ظهور ان الحق مع الكرار يدور حيثما داره ويكفي في صحة ما قيل من  
 الاجتهاد حديث قتل غار وناويل الفرقة الطالبة لهم عثمان ابنا وها على ظاهرها  
 واراوة علي كرم الله تعالى وجهه ومن معه منها وجعل نسبة قتل غار اليها نسبة  
 مجازية كما يؤذن بذلك قول من قال قله من اخرج به لا اظنه يصلح عندنا او يبقى  
 لذلك الاجتهاد اجرا فنقول ان الرجل قد ندب اشد الذم على ما سلف منه وتقدم  
 ولم يمت الا عن توبته وبها لا في ربه وقد صرح انه قال في آخر امره عند انهاء عمره  
 اللهم انك امرتنا ففصينا وفهينا فاركننا فلانا بريق فاعذره ولا قوت  
 فانتصر ولكن لا اله الا انت ثم فاضت دوحه بل لعمرى ان كل من كان في وقتي  
 صفين والجمل من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ندم على ما كان منه غيرة الندامة ولم يذهب  
 الى ربه الا وهو نائب عما اخرن به امامه وقد اعظم الله تعالى على النائب فضلا حيث  
 جعل التابع عن الذنب كن لا ذنب له والروافض غلوا فاكفروا من قاتل عليا  
 رضي الله تعالى عنه في الوقتين مع انه قد صرح قوله في اصحاب صفين اخواننا بفوا علينا

86 وانه من يقتلهم ودعاهم بالرحمة ودفنهم وانه كان يقبل منها دهم وانه تمكن من قتل  
 عمرو ولم يقتله وكشف المعورة فما لا يحقن به دم مثله بناء على ما يرمون ومع ايضا انه  
 كان يقول اذا امر يقتل اصحاب الجمل دعاهم بالرحمة وقال ليتني مت قبل هذا او  
 كنت نسوا مني وانه صلى عليهم ودفنهم وقوله لعائشة رضي الله تعالى عنها بعد الاستيلاء  
 لا تريب عليك يا امة وارجاعه اياها للدينونة بغاية حرمة وتعظيم وكل ذلك يلزم  
 الغلاة حجرا كما لا يخفى على المنصف **الامثلة** انه ليس كلامه بانه لا يتسنى القول  
 بعدالة جميع الصحابة مع قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ  
 فتبينوا حيث ان هذا الجاني كان صحابيا وهو الوليد بن عتبة بن ابي معيط اخو عمر  
 رضي الله تعالى عنه لانه بعث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى احرث بن خراجه  
 ليقبض ما كان عنده فما جمع من زكاة قوم فلما بلغ بعض الطريق فرق منه لما انه  
 كان بينهما شخاء في اجماعه فوضع راية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان  
 احرث منعي الزكاة وارا دقتي فبعث اليه عليه الصلوة والسلام بعثا فصا دقوه في  
 الطريق متوجها الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاحبروه بحبر فقال والذي  
 بعث محمد بالحق ما رأيته ولا انا في فلما دخل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال  
 منعت الزكاة واددت قل رسول فقال لا والذي بعثك بالحق ما رأيته ولا  
 رايت ولا اقبلت الا حين احببت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 خشية ان يكون سخطه من الله تعالى ورسوله فزل يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم  
 فاسق بنبأ فتبينوا الى قوله سبحانه حكيم كذا اخرج احد وامن الى الدنيا والطراف  
 وامن الى مدة وابن مردويه يهتد جيد عن احرث وفيه روايات اخر لعل هذه اصح



منها **فقول** ان هذا ايضا لا يكره على العدالة التي تدعيها لهم اغنى انهم ما من ابلي منهم بما يفسق الا تابعا عدلا ببركة نذر القصة فلا يرد ايضا صلواته بالناس الصبيح اربعا وهو سكران حين وفي الكوفة من قبل عثمان رضي الله تعالى عنه وشربه الخمر قبل ذلك حتى جلده عليه بعد ثبوت عمر رضي الله تعالى عنه كما هو مخبر في القهيحين وقيل ان القوم لما احتوا بقدره خرجوا يتلقونه فرجع وقال ما قال بناء على ظنه فاجاباره انما كان عما في ذهنه على نحو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ذي اليمين كل ذلك لم يكن ومثله لا يبعد كذا بل هو صدق مطابق للواقع لكن بحسب الاعتقاد فلا يفسق به حقيقة وانما قيل له فاسق مجازا ولا يخفى ما فيه وقيل ان الآية لم تنزل فيه وانما هي حكم من الاحكام ولعل هذا القائل ينكر كونه سبب النزول لما اخرج ابو داود في السنن من طريق ثابت بن النخعي عن ابي موسى عبد الله المحدث عن الوليد المذکور قال لما افتتح رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مكة جعل اهل مكة يا تونه بصبيها نهم فيسمع على رؤسهم فاتي به اليه وانا مخلق فلم يمتني من اجل الخلق فان من يكون طفلا يوم الفتح لا يبعثه عليه الصلاة والسلام مصداقا لبعده بقليل ففيه انما اللغات روي ان الآية نزلت فيه وهذا الحديث لا يعارضها تلك الروايات لان في مسنده ابا موسى وهو كما قال ابن عبد البر مجهول فان سلم هذا القائل كونه سبب النزول وزعم عدم دخوله في عموم فاسق فيزوه ان سبب النزول كما قالوا قطعي الدخول ولا يكاد يخلص من ذلك الا اذا انكر عموم النكرة في سياق الشرط او قال ان الدخول فيما عموه شمولي كالنكرة في سياق النبي دون ما عموه بدني كالنكرة في سياق الشرط

وكذا في المصنف في هذه الرواية

فيكون من عباد الله كما في مسنده في رواية ثابت بن النخعي

87 لكن لا يخفى ما في ذلك وبالحجة الحق في اجواب ما ذكرناه لا يقال اذا كانت العدالة التي ادعيوها للصحة رضي الله تعالى عنهم بذلك المعنى يلزم التوقف في قبول رواية من وقع منه مفسق الى ان يعلم انها بعد التوبة لانا نقول بهذا التزام القول بان لا بد من ان يتوب ببركة القصة التي هي الاكسيرا اعظم لاحتمال لكون رواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبلها كذا وافتراء عليه عليه الصلاة والسلام لان صحة توبته تقتضي تلافي ذلك بالاجابة عن امره فتأمل فانه دقيق وعليك برعاية حق القصة فهو بالبرعاية حقيق وما ذلك لوتعلم الارعاية حق الجديب الاعظم صلى الله تعالى عليه وسلم

### السؤال الثامن عشر

روي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رجلا اتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقص عليه رؤيا فقال اني رايت ظلة تنطفئ السمن والعسل فارى الناس يتكففون بايديهم فالمستكثر والمستقل واري سببا واصلا بين السماء والارض فاراك قد اخفت به يا رسول الله فعلوت ثم جاء آخر فاخذ به فعلا ثم اخذ به ثالث فعلا واخذ به رابع فانقطع ذلك السبب فخرده ثم وصل له فعلا فقال ابو بكر رضي الله تعالى عنه يا ابن انت وامي دعني حتى اعبرها فقال له عبرها فقال ابو بكر انما الظلة فظلة الاسلام واما الذي ينطفئ من السمن والعسل فالقرآن حلوته ولبنه واما ما يتكفف الناس من ذلك فالمستكثر من القرآن والمستقل ولما السبب الذي بين السماء والارض فالحق الذي انت عليه تاخذ به فيعمل الله تعالى ثم ياخذ به رجل بعدك فيعمله الله تعالى ثم ياخذ به آخر فيعمله الله تعالى ثم ياخذ به آخر فينقطع



به ثم يوصل له فيملوه يا رسول الله أصبت أم أخطأت فقال أصبت بعضها  
وأخطأت بعضها فقال يا رسول الله لتجبرني فقال لا تقسم فما الذي عنده رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم ولم أقر أبابكر على الخطأ وما الكلام الثاني في الرؤيا  
وعالمها واصنافها وأقسامها انتهى

**أقول** بعد حمد الله الذي جعل الرؤيا الصالحة جزءا من أجزاء النبوة ومن على  
شأن من عباده فجعله من أهل الضوى والفتوة والصلاة والسلام على سيدنا  
محمد الذي فاق يوسف الصديق في حسن التعبير والذي كان إذا رأى الرؤيا  
جاءت مثل فلق الصبح المبهر وعلى آله واصحابه الذين هم والذين هم المنام استيقظوا  
لوصال الطاعة والناس ينام قد أكثر الناس الكلام في هذا الحديث فقال بعضهم  
أخطأ من أتى بكر من جهة إن السائل قد سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
ورغب في جوابه وبادر هو في استيذانه عليه الصلاة والسلام في الجواب ومن جهة  
إن الظاهر أن هذه الرؤيا من الملكوت فهي جزء من أجزاء النبوة والحق تعبيرها  
النبوي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو قد هجم على تعبيرها بحضرة وفيه إن المتبادر من  
استفهام الصديق وجوابه عليه الصلاة والسلام أن الخطأ والصواب في نفس  
التعبير وكشف المعنى دون شئ آخر من المبادرة والجهوم على أنه رضي الله تعالى عنه  
كم أفتى بحضرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأقره ولم ينكر عليه أحد ذلك  
ولا نسب إليه ما يكره وقيل من أخطأت الخ أن تعبير الرؤيا مرجع الظن والظن  
يحتمل الخطأ والصواب وهذا أشبه بشئ هذين ناظم واصفات احلام حال  
ونقل عن الطحاوي أن الخطأ يكون المذكور في الرؤيا شيئين العسل والتمن وهو

فرها بشئ واحد وتعقب بأن قال ما فسر به شيان أيضا خلاصة القرآن ولينه  
وهو النجامة أو سهولة ما فيه من الأحكام وقيل خطأ في زيادة لفظ له في قوله في الرابع  
ثم يوصل له لأن الوصل لم يكن لثمان وإنما كان لعني كرم الله تعالى وجهه وفيه أنه قد صرح  
لفظ له في الوصل في كلام المستعبر كما لا يخفى على المطلع وانقطاع السبب المقرب بالحق  
المفسر بما فيه صلاح الذين والدنيا في يد عثمان حيث كان في آخر خلافة على يده للثقب  
سفرها بنى أمانة عليه أمور أنكرها الناس عليه كعزل سعد بن أبي وقاص أحد العشرة  
المبشرين بالجنة عن الكوفة ولضرب الوليد بن عقبة بن أبي معيط محله الذي نزل  
فيه يا أيها الذين آمنوا إن جالكُم فاسق بغياء الآية ومجلود عمر رضي الله تعالى عنه بشيء  
أنكره فان الناس أنكروا ذلك عنه لاسيما بعد أن صلى الوليد بأهل الكوفة الصبح  
أربع ركعات وهو سكران وقال لهم بعد أن سلم أتريدون أن أزيدكم ووصله له  
حيث أنه تدارك نحو ذلك ولذا عزل الوليد بعد أن بلغه عنه تلك الفعلة الشنيعة  
وقيل خطأ في تعبير السبب بالحق لأنه ما انقطع الحق في يد عثمان وتعقب أنه إن  
فسر الحق بدین الاسلام فسلم أنه ما انقطع في يد ذي النورين وإن فسر بالسنة  
والسيرة التي كان عليها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجرى عليها الشيطان  
قبله أو بنحو ذلك ففي عدم الانقطاع كلام والمقابل بالانقطاع من أهل السنة  
يقول فرق بين القطع والانقطاع وقصارى ما يدل عليه الخبر وقوع الانقطاع  
في زمنه رضي الله تعالى عنه دون وقوع القطع منه فتأمل وقال جماعة خطأ في  
تعبير الظلة فأنها أشبه بأن تكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومع يعبد  
التمن والعسل اللذان يظفان منها بالكتاب والسنة وقيل بالعلم والعمل



وليس بنات وقيل غير ذلك واحرز عندي عن السقيين تادبا مع النبي صلى الله تعالى  
عليه وسلم وصاحبه الصديق رضي الله تعالى عنه وليست معرفة ذلك من ضروريات  
الدين ولا ما يتوقف عليه امر المسلمين ولقد كف كثير من العارفين عن اخوض  
في بيان حقيقة الروح حيث كان ظاهر الآية الكف عن بيانها واستحسن منهم  
ذلك وانما اقر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابا بكر على الخطا لعله انه خطا لا يضر  
وليس فيه تضيق قواعد ولعل البيان يوجب مفسدة الاقرار على الخطا اهون  
منها ورأي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوق الاراء ويرى الحاضر ما لا يرى  
الغائب وليس هذا من الامور التبليغية التي يجب على الرسول عليه الصلاة والسلام  
تبليغها وبيانها لامة ومن سئل عن علم فكتة الحديث ليس على عمره فقد يجب  
الكتم احيانا كما لا يخفى واما الكلام في الرويا فطويل هذا وفي مقدمات كتب  
التبصير المتداولة طرف معني به من ذلك ونحن نقول ههنا حقيقة الرويا  
عند اهل السنة كما قال محيي الدين النووي نقلا عن المازني ان الله سبحانه خلق  
في قلبه للناسم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليعقظان وهو عز وجل يخلق منها  
يشاء فيما يشاء في اي وقت يشاء وقد جعل سبحانه تلك الاعتقادات علما على امور  
اخر يخلقها في ثاني احوال ثم ان ما يكون علما على ما يتر يخلق بغير حضور الشيطان  
وما يكون علما على ما يتر يخلق سبحانه بحضوره ويسمى الاول رؤيا وتضاف اليه  
تعالى اضافة تشريف ويسمى الثاني علما وتضاف الى الشيطان كاهو الشايع  
من اضافة الشيء المكره اليه وان كانا الكلم من سبحانه وعلى ذلك جاء قوله عليه  
الصلاة والسلام الرويا من الله تعالى احلم من الشيطان وفي الصحيح عن النبي

الحديث ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا رأى احدكم الرؤيا يتجسسها  
فانها من الله تعالى فليحمد الله تعالى وليحدث بها واذا رأى غير ذلك فليذكره فانها هي  
من الشيطان فليستعذ بالله تعالى من الشيطان الرجيم ومن شرها ولا يدكرها  
لاحد فانها لن تضره وضع عن جابر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا  
رأى احدكم الرؤيا يكرها فليصق عن يساره ثلثا وليستعذ بالله تعالى من الشيطان  
الرجيم وليتحول عن جنبه الذي كان عليه ولا يبعد جعل الله تعالى ما ذكر سببا  
للسلامة عن المكروه كما جعل الصدقة سببا لدفع البلاء وان لم يعرف وجهه مفظة  
البصق عن اليسار والتحول عن الجنب الذي كان عليه في السببية وقيل هي احاديث  
الملك الموكل بالارواح ان كانت صادقة ووسوسة الشيطان والنفس ان كانت  
كاذبة ونسب هذا الى المحدثين وقد يجمع بين القولين بان مقصود القائل بانها  
اعتقادات يخلقها الله تعالى في قلب كل انما اعتقادات تخلق كذلك بواسطة  
حديث الملك او بواسطة حديث النفس او وسوسة الشيطان والتسبيات في  
المشهور عن الاشاعة مخلوقة له تعالى عند الاسباب لا لها فذكر وقا غير واحد من  
المفلسفة هي انطباع الصورة المخدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة  
منها انما تكون بانصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير  
البدن اذ في فراغ فيتصور بما فيها ما يليق بها من المعاني احاصلة هناك ثم ان  
التخيلة تحاكيه بصورة تناسبها فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان  
كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التقاوت الا بالكيفية والجزئية  
استغنت عن التعبير والا احتاجت اليه والفرق بين الحاجة وغيرها عسر جدا



وذكر بعض الكابر الصوفية ما يقرب من هذا وهو ان الرؤيا من احكام حضرة المثال  
المقيد المتقي بالخيال وهو قد يتأثر من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة  
للمعاني الكلية والجزئية فيظهر فيه صور مناسبة لتلك المعاني وقد يتأثر من القوى  
الوهمية المدركة للمعاني الجزئية فقط فيظهر فيه صور تناسبها وهذا قد يكون  
بسبب سوء مزاج الدماغ وقد يكون بسبب توجع النفس بالقوة الوهمية التي  
ايجاد صورة من الصور كمن يتخيل صورة محبوبه الغائب عنه تخيلاً قوياً فتظهر صورة  
في خياله فيشاهده وهي اول مبادئ الوحي الالهي في اهل العناية لان الوحي لا  
يكون الا بنزول الملائكة واول نزوله في الحضرة الخيالية ثم الحسية وقد صرح عن  
عائشة رضي الله عنها انها قالت اول ما بدت به رسول الله صلى الله تعالى عليه  
سلم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح والمربي  
على ما قال بعضهم سواء كان على صورته الاصلية اولا قد يكون بارادة المرابي وقد  
يكون بارادة الراني وقد يكون بارادتهما معا وقد يكون بدون ارادة احدهما  
قال الاول كظهور الملائكة على نبي من الانبياء عليهم السلام في صورة من الصور وظهور  
الكنز من الانبياء على بعض الصالحين في صور غير صورهم والثاني كظهور رروح  
من الارواح الملكية او الانسانية باستنزال الكامل اياه الى عالمه ليكشف معنى  
ما علمه مختصاً به والثالث كظهور جبريل عليه السلام للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم باستنزال  
آياه وبعث الحق سبحانه اليه عليه الصلوة والسلام والرابع كروية زيد مثلاً صورة  
عمرو في النوم من غير قصد وارادة منها واكثر الرؤيا من هذا القسم ومنه رؤيا  
يوسف عليه السلام كما يشعر به لا تقصص رؤيا ان على اخوتك وقد جعلها رضى حقاً

والمنفرد

90 والمنفرد عن المتكلمين انها خيالات باطلة وهو من الغاية بكان بعد شهادة الكتاب  
والسنة بفحتها ووجه ذلك بعض المحققين بان مرادهم ان كون ما يتخيله النايم ادراكاً  
بالبهررؤية وكون ما يتخيله ادراكاً بالسمع سمعاً باطل فلا ينافي حقيقة ذلك بمعنى كونه  
امارة لبعض الاشياء كذلك الشئ لنفسه او ما يضافه ومحالكم والمشهور الذي تضمنت  
فيه الروايات ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة ووجه ذلك عند  
جمع انه صلى الله تعالى عليه وسلم بقي حسماً اشارت عائشة اليه ستة اشهر يرى الوحي مناما  
ثم جاءه الملك ليقلعه وستة اشهر بالنسبة الى ثلث وعشرين جزءاً من ستة واربعين جزءاً  
وذكر الحليمي ان الوحي كان ياتيه صلى الله تعالى عليه وسلم على ستة واربعين جزءاً مثل النفس  
في الذروع وتمثل الملائكة بصورة دحية مثلاً وسماعه مثل صلصلة الجرس الا غير ذلك  
ولذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم ما قال وذكر كما فظا ليعقلا في ان كون الرؤيا  
الصادقة جزء من كذا من النبوة انما هو باعتبار صدقها لا غير والالساغ لصاحبها  
ان يسمى نبياً وليس كذلك وجاء في بعض الروايات كما قال ابن الاثير في جامع الاموال  
انها جزء من خمسة واربعين جزءاً وله وجه مناسب بناء على ان عمره عليه الصلوة والسلام  
لم يستكمل ثلثاً وستين سنة يكون نرى صلى الله تعالى عليه وسلم في اثنا عشر سنة الثلثة  
والستين ورأيتها انها جزء من اربعين جزءاً تكون محمولة على كون عمره عليه الصلوة والسلام  
ستين وهو رواية لبعضهم وزويها جزء من سبعين جزءاً قال ابن الاثير ولا اعلم  
لذلك وجها وانا اقول لعل الوجه قصد التكنية كما قال غيره واحد في قوله تعالى ان تستغفر  
لهم سبعين مرة الآية واختار ان المقصود من جميع الروايات مدح الرؤيا الصادقة  
والتنويه برفعة شأنها لا خصوصية العدد ولا حقيقة الجزئية ثم انه لا يشترط لصحتها



صالح بل ولا ايمان بل قد يصدق من فاسق وكافر نعم رؤية الصالح في الغالب صدقة  
لا سيما اذا كان نائما على ظهره وفي الليالي والافواق الشريفة ومثلها رؤيا الصادق  
ومتى قلنا بانها قد تصدق من كافر فلا بعد في انها قد تصدق من جنب وذكر وانها  
كلما قربت ليلا من الفجر كان زمان صدقها ووقوع مقتضاها اقرب وكلما قربت  
لها من الزوال كان زمان صدقها كذلك والكل هندي ليس محطد وما يندكرونه  
من السبب ضعيف وقد يتفق لبعض الاشخاص كذب رؤياه فيما يتره. وصدق  
رؤياه فيما يتره. وعلى ذلك قال من قال :-

١. واحلم في المنام بكل خير ، فاصبح لا اراه ولا يراي  
٢. وان احلم بشيء منامي ، اتاني الشر من قبل الاذان

ومثله قول المصري

٣. الى الله اشكو انني كل ليلية ، اذا نمت لم اعدم طوارق اوهام  
٤. فان كان شرا فهو لا بد طاق ، وان كان خيرا فهو واضعاحلام  
وقد يكون رؤيا شئ في وقت خيرا وفي وقت آخر شرا وقد يتفق رؤيا شخص مناما  
وان كان فاسقا متره ورؤيا آخر وان كان صالحا مخزنة وذلك لاسباب  
يعلمها من شاء الله من عباده وعلم التعبير وهي وربما يستعين المعبر على التعبير  
ببعض الاشياء والتفصيل يحتاج الى كلام طويل وبالحكمة عالم الرؤيا عالم عظيم  
وهو عالم المثال في المشهور وقيل عالم الغيب وفسر بالايديك بالحواس الظاهرة  
وقيل عالم الشهادة وكون عالم الغيب بناء على ان عالم الغيب عبارة عن الموجودات  
الخارجية عن احسن الخيال والتخييل والجهات وعالم الشهادة عبارة عن الموجودات

الجبر

91 الفخر الخارجية عما ذكر واقسامها الصادقة والكاذبة واصنافها المعتمدة وغير المعتمدة  
ولعل التأمل فيما قدمنا يزيدك على هذا وللشيخ الاكبر قدس سره كلام فيها اظنه وافيا  
بفرضك وان كان مختصرا قال لله تعالى ملك موكل بالرؤيا يسمى الروح وهو دون  
السماء الدنيا ويده صور الاجساد التي يدرك فيها النائم نفسه وغيره وصور ما  
يحدث من تلك الصور من الاكوان فاذا نام الانسان او كان صاحبة غيبة وفناء او قوة  
ادراك لا تتجسم المحسوسات في لحظة عن ادراك ما يبد هذا الملك من الصور فيدرك  
ما يدركه النائم لان اللطيفة الانسانية تنقل بقواها من حضرة المحسوس الى حضرة  
الخيال المتصل بها الذي يحمله مقدم الدماغ فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور  
من الخيال المنفصل عن الاذن الالهي ما يشاء الحق ان يرى لهذا النائم ومن ذكر معه  
من المعاني مجتمعة في الصور التي يبد هذه الملك فمنها ما يتعلق بالله تعالى وما يوصف  
به من الاسماء فيدرك الحق في صورة او القرآن او العلم او الرسول الذي هو على شرفه  
فمنها ما يحدث للراي ثلث مراتب احدها ان تكون المدركة راجعة للرئي بالنظر الى  
غزلة ما من منازل وصفا ترا راجعة اليه فتلك رؤيا الامر على ما هو عليه بما  
يرجع اليها الثانية ان تكون الصورة المرئية راجعة الى حال الراي نفسه الثالثة  
ان تكون راجعة الى الحق المشروع والناموس الموضوع اني ناموس كان في تلك  
البقعة التي راي تلك الصورة فيها وفي ولادة امر ذلك الاقليم القاعين بناموس  
وقائم رتبة رابعة فالاولى حسنة كاملة لا تنصف بيقع ولا نقص والاخيرتان قد  
تظهر الصورة فيهما بحسب الاحوال من حسن وقبح ونقص وكمال فان كان من تلك خطاب  
فهو بحسب ما يكون الخطاب ويقد رما يفهم منه رؤياه ولا يقول على التعبير في ذلك



بعد الرجوع الى عالم الخس الا اذا كان عالما بالتعبير او يسأل عالما به فيظهر حركة الزاني  
مع تلك الصورة من ادب واحترام وغير ذلك فان حاله بحسب ما يهدر عنه من معاملة  
لتلك الصورة فانه صورة حق من كل وجه وقد يشاهد الروح الذي بيده الصورة  
وقد لا وما هذه الصورة فليست الا من الشيطان او ما يحدث المرء به نفسه  
في لحظة فلا يقول عليها ومع ذلك اذا جرت كان لها حكم ولا بد ويحدث لها ذلك  
من قوة التعبير المعبر لا من نفسها وذلك ان الذي يعبرها لا يعبرها حتى يصورها  
في خياله من المتكلم فقد انتقلت تلك الصورة عن المحل الذي كانت فيه حديث نفس  
وتزيين شيطان الى خيال العابر لها وما هي بحديث نفس له فيحكم على صورة محقة  
ارتسمت في ذاته فيظهر لها حكم احده حصول تلك الصورة في نفس العابر كما جاء في قصة  
يوسف على بنتينا وعليه الصلاة والسلام مع الرجلين وكانا كذبا فلما تخيلا ذلك و  
قصاه على يوسف عليه السلام حصل في خياله صورة من ذلك ولم يكن عليه السلام  
حدث بذلك نفسه فصارت حقا في حقه فكان هو الزاني لتلك الرؤية لذات  
الرجلين وقام لهما مقام الملك الذي بيده صور الرؤيا فلما عبرها لهما قال لهما اني  
سنيثا فقال قضي الامر فخرج الامر في الخس كما عبرته انتهى كلامه النوراني ويمكن ان  
يقال ليست الرؤيا الا تصورات تفيض على النفس من جانب المبدء القياض على  
نحو التصورات في اللحظة غير ان الله تعالى قد جعل الصور المفارقة مناد وال على امور  
اخر في عالم الخس ثم انما لا يفاض عليها الا نحو ما الفتة في الوقفة ولذا لا يرى الا على  
الاكمة في المنام لوانه ولو يسمع الا يتم اخلق اصواتا وهكذا كل فاقه حش في اصل  
خلقة لا يرى ما يدرك بالخس الذي فعه وكذا قلما يرى الصعلوك اسنابا يراها

92 في منامه احد الملوك وبالعكس والنفس لا تكاد ينقطع عنها افاضة الصور لحظة ومنما  
بل هي دائما تتبع بما يفاض عليها حسب استعدادها وهي على العلات من اجل ما في  
عالم الامر وكما اودع الله تعالى فيها من الاسرار واسر ويدل على ان المصور لا ينقطع  
عن النفس عرض نحو الرؤيا لبعض المبهام والحيوانات العجم فتري البعض يفرغ  
في نومه والظاهر ان ليس ذلك الا لانه يتصور ما يفرغه حتى يحسبه واقعا في عالم  
الخس لحظة فيفرغ ويبقى على تفاوت استعدادات النفوس انه قد يفاض على  
بعض النفوس الكاملة لحظة من التصورات الدالة على امور تقع في عالم الخس  
نحو ما على غيره من ذلك مناما وبالجملة النفس بحر العجايب وحدث عن البحر  
لا حرج فتبقيظ الفهم ما ذكرناه في هذا المقام وايضا ان تحسب تلك الاضافات اجلام

### السؤال التاسع عشر

ذكر صاحب القاموس في مادة س ل ع ان في قول الشاعر  
اجعل انت بيقورا مسلعة . ذريعة لك بين الله والمطر  
تسعة اغلاط فها هي فقد حوت الصفار والاوساط . . . انتهى  
**اقول** بعد حمد الله الذي علم الانسان ما لم يعلم ومن بوضع اللغات على العباد  
وفهم . والصلاة والسلام على خزانة علم القاموس المحيط ومظهر فضله الوافر  
المديد البسيط وعلى آله واصحابه السالكين احسن تحية والمحفوظين عن الخطأ  
والغلط . ان هذه الاغلاط قد تحير في استخراجها كما قال المصنف والاوساط  
ولنص ما ذكره صاحب القاموس على ما في بعض النسخ هذا والتسليم في اجابة كانت  
اذا استنوا على السمع مع العشر بشير ان الوحش وحدها من اجبال



واشعروا في ذلك السبع والعشر النار يستطرون بذلك وقول الجوهري بذنابي  
 البقر غلط والصواب باذئاب والبيت الذي استشهد به فيه تسعة اغلاط  
 انتهى وقد استشكل من هذه العبارة امران احدهما وجه غلط ذنابي والثاني  
 احتمال البيت على هذه العدة من الاغلاط فقبل في الاول ان ذنابي انما جمع  
 لذنب فالغلط في الجمعية لان فعل بالتحريك جمع افعال لا فعلى كقريب  
 اقتاب وسلب واسلاب واما ان يكون اسم جنس لعقب كل شيء على ما في بعض  
 كتب اللغة وفي المقاموس الذنابي والذنب بعضها والذنب بالكسر الذنب  
 فالغلط في الحكاية وبيان التسليم لانهم لم يكونوا يعلقون السبع بالاعقاب  
 بل بالاذناب ولعل العبارة اظهر في الشق الاول واختلفوا في الثاني  
 فقبل لا غلط في البيت وان كانت العرب قد تغلط في كلامها وقد عقد ابن  
 جني في المحصن بابا لاغلاطها وذكر اجمال السوطي في آخر المذهب كثيرا  
 منها وقيل فيه غلط لكن لا تبلغ اغلاطه تسعة وقيل فيه ذلك **الاول**  
 ادخال الهرة على غير محل الانكار وهو جاعل الواجب ادخالها على المسئلة  
 لانها محل الانكار **الثاني** تقديم المسند الذي هو خلاف الاصل فلا يتركب الا  
 لسبب ولا سبب فكان الواجب تقديم المسئلة وادخال الهرة عليه **الثالث**  
 ان ترتب هذا البيت على ما قبله وهو قوله

لاوردوا ناس خاب سعيهم يستطرون لدى الزمان بالعشر  
 يقتضى ان القائل قصد الالتفات من الغيبة الى الخطاب قطعاً وانما بعد ما  
 حكى حاله الشيعة التفت الى خطاهم ومواجهتهم بالتوبيخ حتى كانوا يسمعون

٣٣  
 ورج فقد اخطأ في ايراد احد اللفظين بالجمع والاخر بالافراد ولا شك ان شرط  
 الالتفات الاتحاد **الرابع** ان اجماعهم هم العرب الجاهلية الذين حكى عنهم  
 في البيت الاول فلا وجه لتخصيص واحد منهم بالانكار دون البقية من غير  
 التفات الى الالتفات **الخامس** تنكير المسند اذ لا وجه له مع تقدم العهد  
 حيث علم ان مراده بالجماع على هم الناس المذكورون في البيت الاول فكيف تنكير  
 المعهود فكان من حق الكلام امسئلة انتم الجماعون **السادس** البيقور اسم  
 جمع كما في المقاموس واسم اجمع وان كان يذكر ويؤنث لكن نقل عن الرضي انه قال  
 في بحث الجعد ما محض ان اسم اجمع ان كان مختصا بجمع المذكور كالنفر والرهط  
 والقوم فانهم بمعنى الرجال فيعطى حكم المذكور في التذكير فيقال تسعة رهط  
 كما نقول تسعة رجال وان كان مختصا بالموث فيعطى حكم الاناث نحو ثلث  
 من المخاض لانها بمعنى احوال من الموث وان احتملها كالخيل والابل والغنم  
 فانها تقع على الذكور والاناث فان نصت على احد المحتملين فالاعتبار  
 انتهى فقد صرح بانها اذا استعملت مرادها الذكور تعطى حكم الذكور وقد  
 نص صاحب المقاموس وغيره على انهم كانوا يعلقون السبع على الثيران فهذا  
 الاعتبار لا يتوغل وصف البيقور بالمسئلة **السابع** ايراد المسئلة صفة  
 جارية على موصوف مذكروا الذي يظهر من عبارة الصحاح انها اسم للبقرة  
 التي يعلق عليها السبع للاستظهار لصفة محضة حيث قال ومنه المسئلة  
 ولم يقل ومنه البقرة المسئلة ورج فلا يجري على موصوف كما ان لفظ الركب  
 اسم لركبان الابل مشتق من الركوب ولم يستعمل جارية على موصوف فلا يقال



جاء رجاله ركب بل جاء ركب **والثامن** ان المنصوص عليه في كتب اللغة ان الذريعة  
بمعنى الوسيلة لا غير وان الوسيلة تستعمل متعدية بالي وقد استعملت الذريعة في  
البيت بدونها مع لفظ بين وهو مخالف لوصفها واستعمالها في التعدية **السادس**  
ان قوله بين الله والمطر صوابه بينك وبين الله لا اجل المطر وذلك لانهم كانوا  
يشعلون النيران في السبع والعشر المتعلقة على النيران لتجارت فيرمها الله تعالى  
وينزل المطر لا طفاؤها منها انتهى **وسب** هذا للفاضل عبد الرحمن العاوي  
ولا يخفى ان في عند كل ما ذكره غلطا مساهلة ومن تأمل ادنى تأمل اجاب  
عن اكثر ذلك فتأمل **وعده** شيخنا علاء الدين الموصلي الاغلاط فقال **الاول**  
اعمال الوصف في المعقولين مع انه بمعنى الماضى لان الشاعر موجه للجاهلي  
على هذا الصنع الذي وقع منه **والثاني** ان لام لك لا تصلح للتعليل ولا  
للكمال بالبداية ولا للتخصيص ايضا لان الجاهلي لم يجعل التسبيع وسيلة له  
دون غيره بل جعله اما وسيلة له ولغيره او وسيلة مطلقا سواء كان له وغيره  
ام لا **والثالث** زيادة لفظ بين في البيت اذ لم يجز لفظا للفظ الذريعة  
في الاستعمال بل لفظ الواسطة وان كان كلاهما بمعنى واحد **والرابع**  
نقصان لفظ الى او ما في معناها اذ ذلك من مقتضيات لفظ الذريعة  
فكان ينبغي ان يقول الى الله والى المطر **والخامس** عطف المطر على لفظ الجلالة  
وجعل البيتية نسبة بين الله تعالى والمطر مع انه على تقدير ابدال الذريعة بلفظ  
الوسيلة المقضية لكلمة بين كان الصواب ان يقول بينك وبين الله او  
بينك وبين المطر **والسادس** ان التوبيخ اما بناء على ظاهر حال الجاهلية مع

94 عدم اسناد الاشياء كلها الى الله تعالى فيكون لفظ الجلالة مقما واما بناء على  
حقيقة حالهم من ارجاع الاشياء كلها الى الله عز وجل حقيقة فيكون لفظ المطر  
زائدا وعلى تقدير عدم الزيادة كان ينبغي ان يقول للمطر **والسابع** ان  
المسئلة هي النيران لا البقر كما حكاه صاحب القاموس ومعلوم ان النيران  
غير البقر **والثامن** ان وسيلة الجاهلية هو التسبيع لا التسبع نفسه **والثاني**  
ان يجعل معنى التفسير والطلاق الذريعة على الوسيلة حقيقة لا ما يظن انها  
وسيلة والجاهلية لم يجعلوا المسئلة الوسيلة بل زعموا انها وسيلة ولم يقرروا ذلك  
وسيلة في الحقيقة انتهى ويرد عليه على نحو ما ورد على العاوي والمحقق انه ان  
اريد بالغلط ما هو خلاف الصواب وليس له جواب فكلام صاحب القاموس ليس  
بشيء ولو انه بين هاتيك الاغلاط لبين اني من التي وان اريد بالغلط ما  
هو خلاف الاولى بناء على انهم قد يطلقون الغلط عليه لانه غلط في نظر البليغ  
فيمكن ان تسلم صحة الكلام ولعله يستخرج من مجموع ما ذكرنا ما تسلم كونه غلطا  
لهذه المعنى ذوو الافهام فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هذا

### السؤال المتمم عشرين

ما اجواب عن تركه صلى الله تعالى عليه وسلم الظهر والعصر والمغرب في اخذ ف  
والصحابة يقولون له عليه الصلاة والسلام ما صلينا فيقول ولا انا حتى  
اذا فرغ من شأنه اذن للاولى واقام لكل مع ان له صلى الله تعالى عليه  
وسلم منه وحده عن هذا الترك بصلوة الخوف ومن وعيها قبل اخذ ف

اقول

بكثير انتهى



بعد حمد الله الذي جعل الصلوة على المؤمنين كتابا موقوتا. وصلى الله على رسوله  
 بعد يوم القيمة باقامة الحجج عليه مهوتا. والصلوة والسلام على سيدنا  
 محمد نبيه النبي الاواه. القائل جيب ابي من ديناكم النساء والطيب وجعلت قوة  
 عيني للصلوة. وعلى آله واصحابه سور مدينة المكارم. وحرس حصن الدين بالاسنة  
 والصورم. اجواب انه قد نقل ابن الهمام في فتح القدير ان صلاة الخوف انما  
 شرعت في الضيق من بعد الخندق فلذا لم يصحها عليه الصلاة والسلام اذ ذلك  
 واقع لهذا بما رواه الامام الشافعي وابن ابي شيبة وعبد الرزاق والبيهقي  
 والدارمي وابو يعلى الموصلي كلهم عن ابي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن  
 عن ابيه عن ابي سعيد الخدري قال حبسنا يوم الخندق وساق الحديث الى  
 ان قال وذلك من قبل ان ينزل قوله تعالى فان خفتم فربا لا اوركبنا و في الفتح  
 عن النساء في التصریح بان تأخير الصلاة كان من قبل نزول صلاة الخوف ونقل  
 عن منبر الشافعية انا لا صحاب يعني الشافعية قالوا ان حرب الخندق كان  
 مشروعية صلاة الخوف وكانوا قبل ذلك يؤخرون الصلاة في الحروب ثم  
 يقضونها الى ان نزل قوله تعالى واذ كنت فيهم فامت لهم الصلاة الآية نعم رايت  
 في سيرة ابن هشام نقلا عن ابن اسحق ان غزوة ذات الرقاع كانت في جمادى الاخرة  
 السنة الرابعة وغزوة الخندق كانت في شوال السنة الخامسة وان صلاة  
 الخوف شرعت في غزوة ذات الرقاع وكان هذه الرواية مبنى كلام السائل وعليها  
 جماعة من اهل السير وحكى عن طائفة من الفقهاء منهم لمنزى من الشافعية واجاب  
 اكثرهم عن الترك يوم الخندق بانه نسخ بصلاة الخوف المشروعة قبله وقال بعض

95 الاجلة ان صلاة الخوف كيفيات فهي باعتبار احد الكيفيات اعني بانفسه قوله تعالى  
 واذ كنت فيهم فامت لهم الصلاة الآية مشروعة قبل يوم الخندق وباعتبار ما تضمنه قوله  
 تعالى فربا لا اوركبنا بعد يوم الخندق وفي فتح القدير الحق الذي نقول به ان نفس صلاة  
 الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والاياب ما شرعت بعد الخندق وان غزوة ذات  
 الرقاع من بعد الخندق انتهى والقلب الى ما ذكره بعض الاجلة اميل وعليه لا يلزم ان  
 يكون الترك يوم الخندق نسخا لما قيل من ان المشروعة قبله مشروطة بان هجوم العدو  
 ولم يكن ذلك اليوم فقد كان الخوف ذلك اليوم في غاية الشدة كما يشهد له قوله تعالى  
 اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم واذ غارت الابصار وبلغت القلوب الحناجر  
 وتظنون بالله الظنونا هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلازا شديدا  
 ومحصل الجواب على هذا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اخر تلك الصلوات يوم الخندق  
 لمكان العدو وعدم أمن هجومه وتفاقم الامر وان لم يلتم القتال فيه وعدم مشروعية  
 صلاة شدة الخوف المشار اليها في قوله تعالى فان خفتم فربا لا اوركبنا فليحفظ  
 بقى شيء لا باس بالتبعية عليه وهو ان ما ذكر في السؤال من تأخير الظهر والعصر  
 المغرب هور واية الامام الشافعي ومن معه من سمعت في صدر الكلام وفي صحيح  
 البخاري من رواية عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ما يدل على انه صلى الله تعالى عليه وسلم  
 لم يفقه يوم الخندق الا العصر وانه صلاها بعد المغرب وطريق الجمع كما قال النووي  
 ان هذا كان في بعض ايام الخندق وذلك في بعض آخر والله تعالى اعلم ثم انما يتعلق  
 بصلاة الخوف بحاث كثيرة الالخلق بنا ان نظورها على غيرها حيث انها طويلة ولم  
 يسئل السائل عن شيء منها وانما ان اردتها فارجع الى كتب الفروع



## السؤال الحادي والعشرون

ما الجواب عن خلقه صلى الله تعالى عليه وسلم نعليه وهو في صلوة وبقاؤه فيها مع قوله بعدها اخبرني جبرئيل ان فيها قدرا انتهى

**اقول** بعد حمد الله الذي خلق على من احب خلق الرضوان وترع له كاسات البقاء الابدي والاستمرار في نعيم الجنان والصلوة والسلام على حبيب الذي تشرف جبريل بالنزول عليه وافترحت السماء والارض بلثم نعليه وعلى آله المطهرين من النجس والافذار واصحابه الفائزين بالصلوة معه بالفضل المذرا اراد السائل اجوابا عن شبهة اوردها بعض الفقهاء على قولهم لو صلى شخص نجس لا يعلمه عند التحم ثم بعد فراغه من الصلوة علم وجوده معه فيها وحسب القضاء لان الخطاب بالشروط من خطاب الموضع فلم يؤثر فيه الجهل والتميان كالظاهرة من الحدث والنجس في الثوب والبدن والمكان وحاصل الشبهة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلق نعليه في الصلوة لاخبار جبريل عليه السلام اياه ان فيها قدرا وبقي فيها ولم يستأنفها وكان للارزم على ما ذكرنا الاستيناف والجواب ان هذا ليس صريحا في ان ذلك القدر كان نجسا لا يعفى عنه لشمول القدر الطاهر كالبراق والخياط والمصفر عنه كما دون الدرهم فيحتمل ان يكون طاهرا او معفرا عنه والخلق مؤدى بعد العلم على الوجه اللائق بعلو شأنه صلى الله تعالى عليه وسلم واستمراره صلى الله تعالى عليه وسلم في الصلوة بعد طهر سلاجه ورجوعه حتى جئت فاطمه رضي الله تعالى عنها فالقصة عنه ليس فيه تصريح بانه عليه الصلوة والسلام علم انه سلاجه ورجوعه ونقول يحتمل انه انما لم يستأنفها مع علمه بذلك بعد لكونها نافلة ولا يتم الاستدلال

بنقله

هذا قول الامام الشافعي القديم ان من صلى بنجاسة غير معفو عنها ولم يعلم بها حتى فرغ من الصلوة لا يجب عليه عا دتها حتى تحقق ان هاتيك الصلوة كانت فرضا على ان جفت قالوا ان اجتناب النجس في الصلوة لم يجبه قول الاسلام هذا ومن الناس من استشكل حديث الخلع مع الاستمرار بان الخلع يحتاج الى عمل كثير والصلوة تبطل به وانت تعلم ان دعوى الاحتياج الى عمل كثير غير بيينة ولا مبينة **بقى** ههنا ينبغي لاهلها ان يذكره وهو ان الصلوة بالنعليين افضل من الصلوة بدونها بكثير لحدوث ذلك ويقاس على النعليين ما يلبس بدلها في الرجلين اليوم من المداسين ونحوها فليحفظ

## السؤال الثاني والعشرون

ما وجه ايجاب الشافعية صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة ولم يوجب الله تعالى غير خمس صلوات وهل لذلك مستند من الاحاديث والآيات والبيانات انتهى

**اقول**

بعد حمد الله الذي جعل الصلوة عمادا للدين وافرغها خمسا بعد ان فرضها خمسين والصلوة والسلام على سيدنا محمد صاحب الجمعة والعيدين والمبذ والخطبتين وعلى آله واصحابه واتباعه المشايخين على الاقتداء به واتباعه لا يخفى ان السادة الشافعية نفع الله تعالى بعلومهم البرية لم يوجبوا صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة مطلقا بل عند تعدد الجمعة على تفصيل واحاصل انهم لا يوجبونها بحيث تكون فرضا سادسا وتفصيل الكلام في هذا المقام ان في مسئلة الجمعة عند الشافعية اربعة اوجه **الاول** وصحة الاكثر وان لا يجوز تعدد الجمعة في البلد الواحد ما لم يشق الاجتناع بجمل واحد ولو غير مسجد مشقة لا تخفى عادة يقينا كما قيده الشافعي بابن حجر واتباعه

هذا في بعض كتب النجاسة  
وغيره بان كان طاهرا



تحتل

الشيخ الرملي وهل العبرة بمن يغلب حضوره او بمن يصليها بالفعل او بمن تقع منه  
او بمن تلزمه فيه خلاف ولكل ذهب بعض لكن المعتقد الذي منى عليه الشهاب بن  
والشمس الرملي كاييه الاول والثاني لا يجوز التعدد مطلقا وتحمل المشقة لانه  
صلى الله تعالى عليه وسلم واخلفاء الراشدين لم يفعلوها الا كذلك ولان المقصود اظهار  
الشعار واجتماع الكلمة قيل وهو قوي دليل لا ومن ثم اقتصر عليه حجة الاسلام  
الغزالي ومتابعوه والها لالتاج السبكي في الانتصار له نقلا ودليلا ووصف  
فيه اربع مصنفات وقال انه قول الاكثر ولا احفظ عن صحابي ولا تابعي تحوز  
تعددها ولم ينك الناس على ذلك الى ان احدث المهدى ببغداد جامعاً آخر  
وتبعه العراقي والذركشي وقال وهو الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي وافتي  
به المحافظ ابن حجر العسقلاني قال في الایجاب لكن انتصارا لاذري للاصحاب  
ونظر فيما اوعاه السبكي بما فيه تكلف لا يقال يدل للزول قاعدة المشقة <sup>حب</sup>  
التيسير لانا نقول يمكن دفعها بالمواضع الواسعة وان سلمنا فز منها يسير  
يحمل في الشرع اكثر منه كالتج والجهاد **والثالث** ان طال نهر عظيم بين شقي البلد  
كان كبليدين فيجوز في كل شق جمعة **والرابع** ان كانت قري واتصلت تعددت  
بعددها وحيث تعددت الجمعة فالشهور ان تطلب المظهر وجوبا ان لم يجز التعدد  
ونذنا ان جاز خروجا من خلاف من منعه مطلقا سواء كان بقدر الحاجة ام زائد  
عليها ولا يقال على الوجوب انهم اوجبوا الجمعة والمظهر بل الواجب عندهم واحدة  
فقط الا انهم لما لم يتحققوا ما تميز به الذمة اوجبوا كليهما ليتوصل بذلك الى البرائة  
الذمة بيقين وهذا كما لو نسي الحلف احدا الخمس لم يعلم غيرها فالواجب عليه واحدة

وانما تلزم الخمس لبز ذمة بيقين ورأيت للشيخ عبد البر الاجموري في حواشيه على المنهاج  
ما يتعلق بهذا المقام ويلتزم به اتم التنازع ونقصه سئل الرملي عن قال انتم معاشر  
الشافعية خالفتم الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم لان الله تعالى فرض خمس صلوات  
وانتم تصلون باعادة تكمل الجمعة ظهرا ست صلوات فما يرتب عليه في ذلك فاجاب  
بان هذا الرجل كاذب فاجز فان اعتقد في الشافعية انهم يوجبون ست صلوات  
باصل الشرع كمن والعياذ بالله تعالى واجري عليه احكام المرتدين والا استحق التفرير  
اللاين بحاله الراوع له ولا مثاله عن ارتكاب مثل قبيح اقواله ونحن لا نقول بوجود  
ست صلوات باصل الشرع وانما يجب اعادة الظهر اذا لم تعلم تقدم جمعة صحيحة اذا  
عندنا ان لا تعدد في البلد لا بحسب الحاجة ومعلوم لكل احد ان هناك ما فوق  
الحاجة وحق من لم يعلم وقوع جمعة من العدد المعتمد وجبت عليه الظهر وصار كانه  
لم يصل جمعة وما انتقد احد على احد من الائمة الرابعة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين  
الا مقته الله تعالى قال الشهاب بن حجر فان قلت فكيف هذا الشك بمحرم اولو  
هو متروك في البطلان قلت لا نظر لهذا التردد لاحتمال ان تظهر من السابقات  
المحتاج اليها فصحت كذلك لان الاصل عدم مقارنة المبطل ثم ان لم يظهر شيء  
تلتزمه الاعادة انتهى وما نقله عن الشهاب المذكور في تحفته واصل باب صلاة الجمعة  
وقد قال قبيل ما نقل هنا من السؤال والجواب ما نصه ومن شئت ان من الاولين  
او الآخرين او في ان التعدد للحاجة او لا لزمت الاعادة فيما يظهر انتهى لكن قال بعضه  
فانصبه ولا اثر للتردد مع اخبار العدل لان الشارع اقام اخباره في نحو ذلك  
مقام اليقين ولا لاحتمال تقدم احدهما في مسئلة الشك فلا تقع الاخرى لان



المدار على ظن المكلف دون نفس الامر لكن يستمر مراعاته بان يصلوا بعدها الظهر  
 انتهى واستشكل بعض الناس كلامه بان ما تقدم يفهم منه وجوب صلاة الظهر  
 اذا لم يعلم السبق والثاني صريح في سبقتها **واجيب** بان معنى الاول على الشك  
 في السبق وعدمه والثاني على ظن السبق مع احتمال عدمه فتأمل وندبر ثم اعلم  
 انهم قالوا اذا الزمة الاعادة فلا بد من نيته متميزة كما بينوه في صفة الصلاة  
 واما ما قيل انه يقول اصلي آخر ظهر وجبت علي فما الفائدة فيه كما في الاربعة  
 لانه اذا قال اصلي الظهر فان الزمة باطنا انصرفت نيته اليها والاربع لم  
 تفلأ وهذه النية القليلة الفائدة فيها اختارها غيره واحده من حنفية وقالوا  
 انها الاصول ثم انهم ايضا يختلفون في جواز التقدير ففي المفتح ان عندنا في حنفية  
 رضي الله عنه لا يجوز تعددتها في مصر واحد وكذا روى اصحاب الاملاء عن <sup>سفيان</sup> <sup>ثوري</sup>  
 انه لا يجوز في مسجد في مصر الا ان يكون فيه مهر كبير حتى يكون كمهرين وكان يا مصر  
 يقطع الجسر ببغداد لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا ولم يدر النسيئة  
 فتدنا وعندنا يجوز في موصفين اذا كان المهر عظيم الا في ثلثة وعشر محمد يجوز تعدد  
 مطلقا ورواه عن ابن حنيفة ولهذا قال الشريفي **منها** في حنفية جواز  
 اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه نأخذ لا للاق لا لجمعة الز في مصر فاذا  
 تحقق في حق كل منها وجب رواتها لمنع انها تحبب جمعة لاستدعائها اجماعات النبي  
 جامعة لها والارض الاول خصوصا اذا كان مصر كبير كمصر فان في التزام اتحاد الموضع  
 حرجا بيننا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع ان الوجه المذكور ما يستلظ عليه  
 المنع انتهى وكنت اذا شافني مقلدا هذا القول فلم اكن اصلي الظهر بعد الجمعة

حديث رواه ابن حنيفة في حنفية  
 ورواه غيره مرفوعا وباجملة هو حديث صحيح

نعم

والله اعلم  
 وحاشا لجمعة في حنفية

ثم كنت احيانا اصلية في بيتي وانكر في قلبي على من يصلي في اجماع بجماعة لما كنت اسمع  
 من كثير من العوام ما يدل على اعتقادهم ان الله تعالى فرض على العباد يوم الجمعة وليلتها  
 ست صلوات وما كنت اري منشا لذلك اظهر من التزام كثير من الشافعية لاقامة الظهر  
 في المسجد اجماع بجماعة وانا اليوم اري صلاة الظهر بعدها في البيت للاستيقاظ في تحقق  
 بعض شروط الصحة وانه ليضيق صدرى ولا ينطق لساني وباجملة ما يفهم من كلام  
 السائل في شأن الشافعية كذب عليهم وقبح الله تعالى من ينسب اليهم وقد سمعت تحقيق  
 مذهبهم ولهم فيه مستندات شرعية وما خذ قوتية والله تعالى اعلم

**السؤال الثالث والعشرون**

ما دليل الشافعية على حل نكاح الرجل بنية من الزنا وهل حل ذلك بدين او  
 يجوز احد المسلمين انتهى

**اقول** بعد حمد الله الذي حرم الزنا وذنم فاعله شرنا وعلنا والصلاة والسلام  
 على سيدنا محمد الشارع الاعظم المبعوث بالدين القوي لا قوم وعلى آله المطهرين  
 من الارجاس واصحاب الهبات الاكياس **علل** الاكثر بان الزنا لا حرمة للنكاح وفي  
 الشرع الكبير للزنا لا يثبت به المصاهرة حتى يجوز للزاني ان ينكح ام المزني  
 بها وبنتها وصح يجوز لابنه وابنه ان ينكحها لان حرمة المصاهرة نعمة الله عز وجل  
 فلا يثبت بالزنا كما لا يثبت به النسب وقال ابو حنيفة واحمد رضي الله عنهما يثبتها  
 انتهى ولم يذكرهما لكانا وذكر ابن الهمام ان ما كان في المشهور يثبتها ايضا فلترامع  
 كتب مذهبهم والمشهور ان احل ما تقر به الشافعي رضي الله تعالى عنه وكان عليه الرخصة  
 حل البنت في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم على البنت الشرعية التي

والله اعلم  
 وحاشا لجمعة في حنفية



تنسب إلى الرجل شرعا والمخلوقة من الزنا ليست كذلك على أنه قد ورد في الحديث <sup>رف</sup>  
 يقتضي كلها فيمكن أن يكون مختصا لما في الآية بناء على حمل البنت فيها على المعنى المتعارف  
 بهذا الناس وتخصيص الكتاب بخبر الآحاد مطلقا قال به غير واحد من أهل السنة ومن  
 الإمامية أخرج البيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت سألت النبي صلى الله تعالى  
 عليه وسلم عن الرجل يتبع المرأة حراما أينك بنتها أو يتبع الابنة حراما أينك أمها فقال  
 عليه الصلاة والسلام لا يحرم أحلال أحرام إنما يحرم ما كان بنكاح حلال قال عبد الله  
 ابن نافع وبه نأخذ وجاء من حديث آخر جبه بن ماجه من حديث ابن عمر كما قال  
 الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الرافعي لا يحرم أحرام أحلال وحديث ابن مسعود  
 ما اجتمع أحرام وأحلال إلا غلب أحرام أحلال قال البيهقي ضعيف وكذلك حديث  
 إذا نظر الرجل إلى فرج المرأة حرمت عليه أمها وبنتها واعتمد غير واحد من الشافعية  
 فما لا سند لاد على أصل على حديث أم المؤمنين وحاصل الاستدلال أنها سألت رسول  
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن وطئ المرأة حراما هل يحرم عليه بنتها أو أمها فأجاب عليه  
 الصلوة والسلام بقوله لا يحرم أحلال بالنسبة لأحرام بالرفع وإنما عدلت عن بطلان  
 إلى يتبع تأوبا وتما شيا منها رضي الله تعالى عنها عن النصريح بمثل ذلك أمام إمام الأنبياء  
 والمرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم ولقد كفى الله تعالى عن الوطئ أيضا بالرفث على ما قال  
 غير واحد في قوله تعالى أهل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم مع أنه في الآية ووطئ  
 أحلال لأحرام كما هنا وأما نصريحه عليه الصلاة والسلام في بعض الأحيان فلهذا <sup>أقتضاها</sup>  
 المقام كما لا يخفى على المستبح لا يقال لعل مراد أم المؤمنين بالبنت التي سألت أن تحرمها  
 بوطئ اللام حراما البنت الغير المخلوقة من ماء زنا الرجل بل بنتها من رجل آخر قيل لا نأخذ

هي عامة عرفا ولا دليل على التخصيص والبنت المخلوقة من ماء زنا الرجل لا تقطع <sup>٩٩</sup>  
 نسبها عنه لا يقال لها بنته ونسبتها إلى المرفي بها يقال لها بنتها فبنتها في خبر عامة  
 للمخلوقة من الزنا وغيرها واجوب أيضا شامل للصورتين فإن أراد زنا عمر وجهه مثلا  
 وكانت لها بنت من زيد تدعى دعدا يقال يحمل لعمر وإن ينكح دعدا لأن المحرم وهو زنا  
 عمر ويهتد لا يحرم أحلال وهو نكاح دعدا التي هي بنت هذ من زيد إذا حملها أصلي فلا  
 يرول بهذا المحرم إنما يحرم ما كان بنكاح حلال وإذا زنا عمر وهند فولدت من ذلك  
 الزنا دعدا يقال أيضا يحمل لعمر وإن ينكح دعدا لأن المحرم وهو زنا عمر ويهتد لا يحرم  
 أحلال وهو نكاح دعدا التي هي بنت هذ لأنها من حيث أنها بنت هذ حلال لعمر  
 غاية ما في الباب أنها خلقت من ماء أحرام وهو لا يحرم إنما يحرم ما كان بنكاح حلال  
انتهى ما قيل في جواب جواز حمل البنت في الخبر على غير مخلوقة من ماء الزنا والإضا  
 أن ذلك لا احتمال قوي وربما يقال في تقويتها أن عائشة رضي الله تعالى عنها لما  
 سمعت قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم فهمت منه حرمة بنت الزاني المخلوقة  
 من ماء غيره عليه لأن أهل اللغة لا يفرقون في إطلاق لفظ البنت على المخلوقة من ماء  
 الرجل بين أن يكون الماء المخلوقة منه ماء زنا وأن يكون ماء نكاح فإطلاق  
 البنت على كلتا البنيتين حقيقة لغة ولم يثبت نقل في اسم البنت وكذا الإبن  
 شرعا فلم تكن رضي الله تعالى عنها لنسأل عن حكم بنت الرجل من ماء زناه ولو في ضمن  
 العموم فما البنت بحسب الظاهر في كلامها إلا البنت من رجل آخر ويعلم من هذا  
 أن دعوى تخصيص الآية بالخبر في غاية الضعف فتأمل نعم ذلك الخبر ليس بضعف  
 القائلين بحرمة بنت المرفي بها من رجل آخر على الزاني لكنهم قالوا إنه ضعيف إلى



الى كلام غير ذلك مسطور في معتبرات كتبهم ثم اعلم ان الشافعية وان لم يقولوا بجملة  
بجريمة نكاح تلك البنت لكنهم يقولون بكراهته ومن الناس من ذكر ان حكمه يحل  
على القول به تكيت الزاني والتشنيع عليه والتنبية على فضاحة فعله وفي ذلك  
من الزجر عن الزنا ما فيه وبالجملة لا ولتلك السادة مستند جيد فيما ذهبوا اليه  
ولا ينبغي التشنيع عليهم بان احدا من الائمة سواهم لم يقول عليه فانقرض في بعض  
المسائل في كل مذهب موجود وهذا مما لا يستطاع له انكار وجود حكم في الشريعة  
من المسائل انفردت بها من بين الشرايع الاوائل ومن تتبع فروع الشيعة رأى  
فيها كثيرا من المسائل الشيعية منها قولهم ان ارتهن احدا من اهل جازله وطؤها  
واذا رهن ام ولده واجاز للمرتهن وطأها قبل او دبر اجاز ومنها قولهم وقف  
فرض الامة صحيح وكذا اعارته باخصوص والعوم في ضمن جميع المنافع وام الولد  
وعندها في ذلك سواء الى غير ذلك واستغنى اعلم

### السؤال الرابع والعشرون

ما دليل الحنفية على تحريم الزوجة بلمسها بشهوة ولو كان عن سهو وهفوة  
انتهى

اقول

بعد حمد الله الذي حلل ما شاء وحرم ما فضل نوع الانسان وكرمه والفضيلة  
والسلام على سيدنا محمد الذي عفى بشان الابضاع وحرص على صيانة النساء  
عن الصباغ وعلى اله واصحابه المحتاطين في امر الدين والحاظين فروعهم الى اعلى  
ازواجهم او ما ملكوا يمانهم فانهم غير ملومين ان السادة الحنفية بنوا هذه  
المسئلة على مسئلة المدخول وقالوا يلحق ذلك به وقال غيرهم كالشافعية ان

الحنفية

100 النفس والنظر ليسا في معنى المدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام  
وجوب الاغتسال وكل ما ليس في معنى المدخول لا يلحق بالمدخول لان الملحق لا يبدل  
يكون في معنى الملحق به وللشادة الحنفية ان النفس والنظر سبب دافع للوطئ والسبب  
الداعي الى الشيء بقاء مقامه في موضع الاحتياط وهذا لانه وجد لصاحب الشرع صلى  
الله تعالى عليه وسلم من يدعي اعتناء في حرمة الابضاع الا ترى انه اقام شبهة البهضية  
بسبب الرضاع مقام حقيقتها في اثبات حرمة دون سائر الاحكام من التوارث و  
منع وضع الزكاة ومنع قبول الشهادة فاقنا السبب الداعي مقام المدعوى احتياطا  
وفي الصوم والاحرام وجوب الاغتسال ليس من باب حرمة الابضاع حتى يقوم  
السبب فيه مقام الوطئ ونوقف بان ما ذكرنا ان كان صحيحا قام النظر الى ما  
المراة مقام الوطئ في ثبوت حرمة لكونه سببا داعيا كالنظر الى الفرج واجب  
بان النظر الى الفرج المحرم هو ما يكون نظرا الى داخل الفرج ان كانت متكينة وهو  
لا يمتثل الا بالملك والظاهر من ذلك انها لا تكون في هذه الحالة الا في خلوة عن  
الاجانب فانظر بعد هذا في ان النظر الى اجمال احوال خلا وملا هل يكون في كونه  
داعيا الى الوطئ ودعوة النظر لذلك اليه او لا اراك قائلا بذلك الا ممكن با  
ثم ان شرط حرمة بالنظر والنفس ان لا ينزل فان انزل ففيه خلاف قال ابو زخري  
وعنه ثبت لانه يجر النفس بشهوة تثبت حرمة والانزال لا يوجب وفهرا بعد الثبوت  
وقال صاحب الهداية وشمس الائمة والبزدوى وهو المختار لا تثبت بناء على ان الامر  
موقوف حال النفس الى ظهور عاقبة ان ظهر انه لم ينزل حرمت والا لا والاستدلال  
واضح الا ان اقامة السبب اذا ينط احكم بالمسبب انما يكون لحفاء المسبب والافهوه



تعلق بغير المناط لغير حاجة والاولى ادعاء كون المناط شرعا نفسا لاستمتاع بمحل  
الولد بالنظر والنفس نظرا الى ان الآثار جاءت بالحرمة في النفس ونحوه وقد روي  
في الغاية السمعانية حديثا م هاني رضى الله تعالى عنها عنها صلى الله تعالى عليه وسلم  
انه قال من نظر الى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه أمها وبنتها وعن عمر رضى الله تعالى عنه  
انه حر وجارية ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل للنسب  
هذا ان تم كان دليل الى يوسف في كون النظر الى منابت الشجر كاف وعن ابن  
عمر قال اذا جامع الرجل المرأة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة  
حرمت على ابيه وابنه وحرمت عليه أمها وبنتها وعن مسروق انه قال يعموا جاريته  
هذه اتى لم اصب منها الا ما يحرمها على ولدي من النفس والقبله وهذا الشهوة  
ان تنتشر الالة اذا لم تكن منتشرة قبل او تزاد وانتشارا اذا كانت منتشرة وهذا  
هو الصحيح في المذهب وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا احد الشقوق  
ان يحيل قلبه اليها ويشتهي جماعها وهذا اذا كان شابا قادرا على الجماع فان  
كان شيخا او عينا فحد الشهوة ان يتحرك قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا و  
يزداد ان كان متحركا وهذا افراط وكان الفقيه ابن محمد بن مقاتل البزازي  
لا يعتبر تحريك القلب وانما يعتبر تحريك الالة وكان لا يفتي بثبوت الحركة في الشيخ  
الكبير والعين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة وهو اقرب الى  
الفقه واحاصل ان السادة احنفية طاروا من يد اعتناء الشارع صلى الله تعالى عليه  
وسلم بامر الفروج وصح لديهم حديثا م هاني ونحوه ذهبوا الى ما ذهبوا اليه من التحريم  
ولم يعتبروا ادعاء الشهوة والعضوة في هذا الامر العظيم سدا للباب وتحتا

عن

عن الارتباب والشيعة على عكسهم في امر الابضاع كما قد تواتر عنهم وشاع فيهم  
من ما يميز بين العباد ورزق من شاء الغيرة والسداد

### السؤال الخامس والعشرون

فاوجه قول احنفية بفتنة صلاة من خرج ربيع عورته وهل ورد ذلك في احاديث  
ملاذ الخائف ومومن روعته انتهى **اقول**

بعد حمد الله سائر العورات ومزيل الروعات والصلاة والسلام على المنيع في  
افعاله والمقدي به في اشاراته وعباراته واحواله وعلى آله واصحابه الخزيين  
بجتي الفضل والتواب ما ذكره السائل من صحة صلاة من خرج ربيع عورته فيها عند  
الحنفية لا يفتي به وهو خلاف قول الامام الاعظم ومحمد رحمهما الله تعالى فان خروج  
ربيع عندهما مفسد للصلاة لان للربيع حكم الكل وقد اقيم ربيع الشيء مقام كله في  
مواضع كسج الرأس والخلق في الاحرام وقول القائل رايت فلانا وانه لم يرم منه  
الوجه احد الجوانب الاربعة فكذا ههنا احتياطا في باب العباد واعتد  
بان اعتبار هذا بسج الرأس غير مستقيم لان سجع كله لم يكن واجبا حتى يقوم الربيع  
مقامه بل الواجب سجع البعض واجيب بناء على كون الوضوء معقولا المعنى بان  
الاصل في الرأس غسل كله كما في الوجه لان التطهير المقصود بالوضوء يحصل به الا  
ان الشارع اكتفى بالمسح عن الفصل ثم اكتفى ببعض عن الكل دفعا للضرورة فكان  
الربيع قائما مقام الكل من هذا الوجه وقيل في اجواب غير ذلك فتأمل ولا تغفل  
ثم تقع عندهما صلاة من خرج دون الربيع من عورته فيها وذلك من باب العفو والرفق  
لا سيما بفقراء المؤمنين الذين لا يسئلون الناس المحافا ولا يجدون الاثيابا متخفة



وقطعا متميزة خصوصا في صدر الاسلام ومن اطلع على صفة اهل الصفة رضي الله  
 عنهم علم صحة ما نقول ولم يسمع الا الاذعان والقبول ووضح نيتوا ولا تقروا  
 وشاع الدين يسر لا عسر وقد قال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر  
 الى غير ذلك وليست صحة صلاة من خرج دون الربع من عورته او الربع باغرب  
 من صحة صلاة من صلى على الفاظ والبراز المفروش على الارض بلا حائل مع ان  
 الشيعة قالوا بذلك وصرح به الحق في الارشاد وابو القاسم في الشرايع وابو جعفر  
 الطوسي وصوروا ايضا الصلاة مع تلطخ الثوب بالنجاسات الغليظة وكذا البحث  
 والتعب بالذكر والخصيتين في عين الصلاة هذا واحاصل ان السادة الخنيفية  
 اتفقوا على ان قليل الانكشاف معفو عنه والشرعية طائفة بالترفة بين قليل  
 المحذور وكثير لكنهم اختلفوا في احدا الفاصل بين القليل والكثير فقال ابو حنيفة  
 ومحمد المديني ان قد يقع مقام الكل وما دونه قليل وقيل ان الشئ لا يوصف  
 بالكثرة الا اذا كان ما يقابله اقل منه لان القليل والكثير متقابلان تقابل التضا-  
 كف  
 كالبهية والابوة على الصحيح او تقابل التفاضل وليس شئ وعلى هذا اورد في المصنف  
 عن ابى يوسف روايان لانه لما خرج من حدة القلة لان مقابله ليس اكثر منه كانت  
 داخل تحت حد الكثرة وان لم يدر في مقابله وهو الكثير فان مقابله وهو النصف  
 الاخر ليس باقل منه لم يكن داخل تحت حد الكثرة فكان قليلا لا يفسد الصلاة به  
 وعلى كل تقدير يفي عن الربع عنده فالسؤال انما يوجه على قوله وجهه الله وانما لم  
 يسئل عن وجهه صحة الصلاة بخروج النصف مع انها بحسب الظاهر اعراب وقد قال  
 بها ابو يوسف لمكان الرواية عنه اما الصحة مع خروج الربع فهي لازمة على كل تقدير

فلما اختلف السائل بالربع لكن في اسناد ذلك الى الخنيفية مطلقا ما لا يخفى هذا وبقي  
 في هذا المقام كثير كلام يطلب من كتب الفروع

### السؤال السادس والعشرون

جادل الخنابلة في اسقاط مسح الرأس في الوضوء عن المتخلف وماذا يقول الخنهم في  
 ذلك الارشاد والمتشكك انتهى **اقول**

بعد حمد الله الذي لم يجعل علينا في الدين من حرج وهذا الى الصراط المستقيم الذي  
 لا امت فيه ولا عوج والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي جانا بالتهمة  
 التسمية وتركنا على الملة البيضاء وعلى آله واصحابه رؤس الامة الكاشفين بنسبهم  
 همهم عناهب الغمة ما ذكره السائل ليس مخصوصا بالحنابلة بل للذين اکتفوا بمسح  
 في التمام عن مسح الرأس نفسه كثيرون منهم سعيد بن ابى وقاص وابو الذرما وعمر  
 ابن عبد العزيز ومكحول والحسن وقتادة وابو امامة ومحمد بن جرير وداود وسفيان  
 الثوري وابو ثور والاوزاعي واسحق وآخرون وكانه خصل حنابلة بالذكر لكون  
 مذهبهم احاد المذاهب الاربعة لاهل السنة اليوم ثم ان ظاهر كلامهم انهم اسقطوا مسح  
 الرأس في المتخلف مطلقا مع ان الامر ليس كذلك قال الشيخ منصور الحنبلي بشرط في  
 مسح عمامة ثلثة شروط احدها كونها مخنكة اي مدار منها تحت اخف كور يفتح الكاف  
 او كوران سواء كانت صغيرة او كبيرة او كونها ذات ذؤابة بضم المعجمة وبعدها همزة  
 مفتوحة وهي طرف العمامة المخرى مجاز واصلا الناصية او منبتها من الرأس وشعر  
 في اعلا ناصية الفرس فان لم تكن مخنكة ولا ذات ذؤابة لم يجز المسح عليها لعدم المشقة  
 في نزعها كاللحمة ولانها تشبه عايم اهل الذمة وقد نهي عن التشبه بهم ثم قال والثاني



كونها على ذكر فلا تمنع امرأة ولا خنثى عمامة ولو لحاجة برد والثالث ستر العمامة  
من الرأس غير ما العادة كشفه لمقدم الرأس فيعفى عنه خرق الخنثى لأن هذا جرت  
العادة به ويشق التحرز منه ولا يجب مسح أي ما جرت العادة بكشفه معها أي مع العمامة  
لأنها ثابتة عن الرأس فانقل الفرض إليها وتعلق الحكم بها لكنه مستحب قال في الشرح  
نفس عليه لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بنا صيته في حديث المغيرة وهو صحيح ويجب  
مسح أكثرها أي العمامة لأنها أحد الممسوحين على وجه البدل فاجزء مسح بعضها كالخنثى  
وان كان تحت العمامة فلسوة يظهر بعضها فالظاهر جواز المسح عليه لأنها صار كالعمامة  
الواحدة قاله في المغني انتهى ثم إن حكمها في التوقيت واشترائط تقدم الطهارة  
ويطهر الطهارة بخلعها كحكم الخنثى عنهم لأنها أحد الممسوحين على سبيل البدل  
ومنه يعلم أيضا ما في السؤال من غاية الإجمال والمقال وعلى العلامات نجيب عنه  
ونقول دليلهم في ذلك الإسقاط أحاديث ثبتت لديهم واخذوا بطواهرها  
وامثال هذه المطالب الفرعية يكفي فيها الأخذ من الظواهر ولكم عند الشيعة مثل ذلك  
فمن الأحاديث ما رواه البخاري عن عمرو بن أمية أنه قال رأيت رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم مسح على عمامته وخفيه وما رواه أبو داود وعن بلال أنه قال كان رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم يخرج فيقضي حاجته فأتيه بالماء فينوضأ ويمسح على عمامته و  
موقيه وما رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح عن المغيرة بن شعبة أنه قال نوضأ  
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومسح على الخنثى والعمامة وذكر مسلم أن النبي صلى  
الله تعالى عليه وسلم مسح على الخنثى والخمار وبه قال أبو بكر الصديق وعمرو بن العاص  
عنهم وروى الخليل باسناد عن عمر بن الخطاب عنه من لم يظهره المسح على العمامة فلا

ظهره الله تعالى وأيضا أنه لما كان الرأس عسقا سقط فرضه باليتم جاز المسح على حائله  
كالقديين والمدن يسر لا عسر والظاهر أن هاتيك الأحاديث عندهم مع قوله تعالى  
وامسحوا برؤوسكم مثل أحاديث المسح على الخنثى مع آية الوضوء الدالة على غسل الرجلين  
عند أهل السنة فلا طعن عليهم بشي وأما قوله فماذا يقول الخصم إنهم أرادوا الخصم  
فيه الشيعة فيقال في جوابه ما المستول با علم من السائل وإن أراد به من عدم المناجزة من  
أهل السنة فيقال في جوابه إن كان في الإطلاق خصم على من أراد بشاعه أنه قد ذكر  
البرهاني وغير واحد من الأجلة أنه وقع في أكثر أحاديث هذا الباب اختصار والمراد  
الناصية والعمامة وقد صرح في بعض الروايات بذلك فروى عن المغيرة أن النبي صلى  
الله تعالى عليه وسلم نوضأ مسح بنا صيته وعلى عمامته وروي عن بلال أنه عليه الصلاة  
والسلام مسح على الخنثى وبنا صيته وعلى العمامة قيل وإنما حذف بعض الروايات  
ذكر الناصية لأن مسحها مقرر معلوم عندهم بل عند كل من بلغته آية الوضوء وإنما الجهم  
مسح العمامة فمما دلتنا لاخبار تكميل المسح على العمامة وإلى سنية هذا التكميل ذهب  
الشافعية ومن الناس استبعد حذف في بعض أخبار هذا الباب كحديث أبي داود  
عن ثوبان أنه قال بعث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سرية فاصابهم البرد فلما  
قدموا عليه عليه الصلاة والسلام امروا أن يحسوا على العصاب والنساء حينئذ قال  
إن في الاستدلال بهذا الحديث على المسح على العمامة لغیر هؤلاء المأمورين ونظائرهم  
نظرا قاطل وبالمجمل لا ينبغي التشنيع على المناجزة فيما ذهبوا إليه مع وجود هاتيك  
الظواهر وعمل كثير من السلف الصالح بها ولينظر هل ذاك اعظم أم ما ذهبوا إليه  
الشيعة من جواز استقبال غير جهة القبلة في صلاة النافلة ومجدة التلاوة وما

ما حذف من الأحاديث ما كان في الأصل  
الاول



اصدق قول شيخهم المقداد في كثر العرفان ان هذا الحكم مخالف لحكم القرآن وكلمهم  
لهم من حكم فاسد في باب العبادات الوسائل منها والمقاصد ومن وقف من  
كتهم على اخضر كتاب راي من ذلك العجب العجيب فما كان احرى بهذا السائل ان  
لا يفتح باب هذه المسائل ولكن من ضل عن سبيل الرشاد فما له من بعد الله عز وجل

من هاد **السؤال السابع والعشرون**

ما مستند المالكية في تجوز التيمم بالثلج الغير المذاب وليس هو من جنس الصعيد المفسر  
بالتراب انتهى **اقول**

بعد حمد الله الذي من تم جنبه فاز **ومن طرق باب** ولج ولج وجازه والصلاة وسلم  
على سيدنا محمد الذي ذاب اسطوته قلب معاديه وبلغ محبته صدر مواليه وعلى آله  
واصحابه الفائقين من على الصعيد من ذوى الالباب والحاويز لفضائل ما فوقها  
من مزيد عدو الرمل والحصى والتراب ما ذكره هذا السائل من جواز التيمم بالثلج  
عند المالكية غير مجمع عليه عندهم قال ابن شاش المالكي وفي جواز التيمم على الثلج  
ومنعه روايتان لابن القاسم واشبه انتهى ثم نقل النووي في شرح صحيح مسلم  
سعيان الثوري والاوزاعي ذلك قول واحد وكان مستند من قال بذلك حمل  
الصعيد في آية التيمم على وجه الارض وانه لا يبعد في هذا الثلج من وجه الارض وكون  
الصعيد بمعنى وجه الارض نرايا كان او غيره ما ذهب اليه كثير من اهل اللغة بل قال  
الزجاج لا اعلم اخلافا بين اهل اللغة فيه وشجعهم على اعتبار هذا القول دون القول  
بانه التراب كما روى عن ابن عباس ان التيمم شرع لدفع الحج كما يفيد سياقا الآية  
ما اعتبروه اوقع للحج لا يقال ذكر من في سورة المائدة وهي للتبعض نيا في جواز

التيمم بالثلج وامثاله ما ليس له غبار **لانا نقول** بعد تسليم المنافات لانتم ان من  
للتبعض لجواز ان يكون لا يبداء الغاية وقول صاحب الكشاف انه قول ضعيف  
لا يفهم احد من العرب من قول القائل سحت براسي من الدهن ومن الماء ومن التراب  
الا معنى التبعض مردود بان عدم الفهم انما نشأ من اقدان بين بالدهن ونحوه مما تمل  
كون من التبعض ولو اقرنت بما ليس كذلك لانعكس حكم فيقال لا يفهم احد من العرب  
من قول القائل سحت يدي من حجر مثلا معنى التبعض صلا وانما يفهم معنى لا يبداء  
ومدلولها هنا هو الصعيد وهو مشتمل على ما يتبعض بسهولة وعلى غيره ومضاها  
الحقيقى المجمع عليه وهو لا يبداء صالح لها ومعنى التبعض مع انه انكره جماعة من افاضل  
العلمية كالميرد والافخش الصغير وابن السراج والسهيلي وغيرهم لا يشمل جميع اجزاء  
الصعيد بل يخرج غالبا وتضييق دائرة امتنان بالتوسعة ونفي الحجج ثم ان  
بعض الشيعة يلزمهم ايضا حمل من على ابتداء الغاية لانهم يجوزون التيمم بالحجر و  
صرح بذلك الشيخان عندهم ولا يبعد ان يكون الثلج المنجر المخالف للماء في الطبيعة  
كالبحر وذهب لمعظم من اهل جواز التيمم بالوحل ولا يقصر في الاستبعاد ان  
يكون كالثلج على ان الشيعة ذكروا في باب التيمم اشياء خالفوا بها روايات ثقاتهم  
عن المعصوم الذي مخالفة كخالفه الله عندهم من ذلك انهم قرروا للتيمم ضربا  
واحدة مع ان العلل روى عن محمد بن مسلم عن ابي ابي الائمة انه قال وقد سئل عن  
التيمم مرتين مرة للوجه ومرة لليدين وروى يثلم الرازي عن ابي عبد الله نحوه وروى  
اسماعيل بن همام الكندي عن علي الرضا نحوه ومن طالع كتبهم اطلع على كثير من الخلفاء  
لكلام الائمة ونصوص الآيات وهم مع هذا يطعنون على مجتهدى اهل السنة بالخالفه

فقد اردت ان اكتب كتابا في هذا  
ان الله بار ورحيم



فكان بينهم وبين النول مخالفة وفي المثل رمتي بدانها وانسلت نسل الله تعالى  
العفو والعافية

### السؤال الثامن والعشرون

ما معنى قول شارح المنهاج الذي ليس فيكم من هاج ولو احدث ثم اجنب  
او عكسه كفى الغسل لهما على المذهب لا ندرج الوضوء في الغسل والوجه الثاني لا  
يكفي الغسل وان نوى الوضوء بل لا بد من الوضوء معه والثالث ان نوى الوضوء  
كفى والافلا وفي الصورة الثانية طريق قاطع بالاكتماء لتقدم الاكتماء فيها  
فلا يؤثر بعده الا صغر فالظريقتان في مجموع الصورتين من حيث الثانية لا  
في كل منهما انتهى

### اقول

بعد هذا الذي قبل توبة من اغتسل من جنابة خيانه الميل الى ما سواه وادرج  
بعفوه احدث لا صغر في احدث الاكبر من احدث لا اعتذارنا جناحه والصلوة  
والسلام على سيدنا محمد الهادي الى خير منهاج والرائي الى محل الخط عنه النجم  
الوهاج وعلى آله واصحابه الذين اوضحوا لنا العبارات وفكوا رموز المشكلا  
هذه العبارة لجلال الدين المحلى في شرح المنهاج فالصواب ابدال الصاحب  
بالشارح وكأنه سهو من قلم الناصح اذ شل هذا مما لا يظن خفاؤه على السائل كما  
لا يخفى على العاقل فتدبر والمعنى **ولو احدث** اي المتوضي حدثا اصغر لمكان قوله  
**ثم اجنب** بعد ذلك كأن بال ثم جامع **او عكسه** الظاهر انه اسم مضاف وهو  
عطف على ما قبله بحسب المعنى ولو وقع منه حدث ثم جنابة او وقع منه عكس للنسبي  
جنابة ثم حدث كان جامع ثم بال **كفى الغسل لهما** اي للحدث والجنابة المفهومين  
من السابق ولا يجب الوضوء للحدث سواء كان تأديا له مع الغسل ام لا على المذهب

للإمام الشافعي وذلك **لاندراج الوضوء** من احدث لا صغر في الغسل من احدث الاكبر  
لان صلى الله تعالى عليه وسلم قال انا فاحشي على راسي ثلث حبشات فاذا انا قد طهرت دواء  
ابن ماجه وغيره عن جبير رضي الله تعالى عنه مرفوعا ولم يفصل عليه الصلاة والسلام مع  
ان الغالب ان الجنابة لا تجرد عن احدث فتدخلا كما للجنابة والحيف وقد نبه الرافعي  
على ان الغسل انما يقع عن الجنابة وانا لا صغر يضمن معه اي لا ينبغي له حكم ولذا اعتبر  
المصنف بكفى **والوجه الثاني** في هذه المسئلة انه لا يكفي للمجنب المحدث الغسل وحده  
وان نوى معه الوضوء من احدث بل لا بد له من الوضوء معه اي الغسل لم يرفع احدثان  
والوجه الثالث في المسئلة ان نوى اي ذلك للمجنب المحدث مع الغسل من الجنابة **الوضوء**  
من احدث كفى اي الغسل للامرير والرائي وان لم ينو مع الغسل الوضوء فلا يكفي بل  
لا بد له من الوضوء وقيل ان كان سببا اجتماع احدثين هو اجتماع كفى الغسل لهما والافلا  
وفي الصورة الثانية من الصورتين السابقتين يعني صورة العكس **طريق** للاصحا  
قاطع بالاكتماء بالغسل لهما والاولى على ما قيل ان يقال بالكفاية بدلا لالكتماء  
فكان كفى سابقا ودنا كتمى وذلك **لتقدم** احدث الاكبر على احدث لا صغر فيها  
اي الصورة الثانية **فلا يؤثر** اي احدث لا صغر المعلوم من الكلام بعده اي الاكبر  
واذا علمت ان الطريق في الصورة الثانية فما يقال الطريقان في الصورتين المار به  
الظريقتان في مجموع الصورتين يعني ما اذا احدث ثم اجنب وما اذا اجنب ثم احدث  
وشوتهما في المجموع من حيث الصورة الثانية فقط لا في كل منهما اي لا في جميع الصورتين  
لما ان الاولى ذات اوجه لا طرق ويكفي في صدق كونه في المجموع كونه في احد جزئيه  
بخلاف كونه في جميع وهذا نظير قوله تعالى يخرج منها اي البحر العذب والبحر الملح النول



والمرجان بناء على ان خروج التلوي والمجان انما هو من السج الملع والفرق بين الوجه والطرق ان الالوجه اقوال للاصحاب خرجهما على قواعد الامام ونصوصه والطرق اختلافهم في حكاية المذهب فيحكي بعضهم نصين وبعضهم نصوصا وبعضهم بعضها او مغايرها حقيقة كوجه بدل اقوال او عكسه او باعتبار كفضيل في مقابلة الطلاب او عكسه فلهذا كثرت الطرق في كثير من المسائل هذا واعلم انه ليس في هذه العبارات كثيرا غلاق ولا هي من العبارات المشهورة بين علماء الآفاق وكم في تحفة المحتاج بشرح المنهاج لعلامة البشر المدقق شهاب الدين ابن حجر عبارات مشهورة هي في غاية الغروض ويعبر على كثير من الالفاظ القوية بها الموض في هذا اوضح عننا وسئل من مثل شيء منها ومثل كثير من الكتب المعتبرة المطولة والمختصرة ولعمري ان سؤالا عن هذه العبارات يشير الى قلة اطلاع على العبارات الدقيقة لا فاضل اهل السنة اي اشارته فافهم والله تعالى اعلم

**السؤال التاسع والعشرون** وهو خاتمة الاسئلة قال صاحب الوقاية من الحنفية في بحث البيع البيع يعقد بايجاب وقبول بلفظ ماض وكتب عليه الفخاري ما نصه دل به عليه دون بما تالف مع زائد منه للتحويل الى مشكوك ومصادفة المدة لا التجيز لهذا ما قالوه وتحريف المختار زيد مما امتنع عنه في التحديد اسبق الزمان المعيد بالتغير الى الازن وثمة تقييد احد المذاهب بالنيات وهو ضده مما لم يعتبر في معناه فلم يكن تغييرا كغيره بل السبب فيه انه لو دل بالمتبدل لافضل الى المنازعة فيما اذا تشاحا بالبتلة او العدة واما ههنا فالسؤال معين صارف انتهى فما معنى هذا الكلام المتعاصي على الافهام انتهى

اقول بعد حمد الله الذي منه الهداية والوقاية ومن لديه ترجى الاعانة في البداية والنهاية والصلاة والسلام على سيدنا محمد تاج الشريعة ومن غدت عباراته لكل خير فربعه وعلى آله واصحابه الذين لا تنفى بشرح فضل كل منهم عبارة ولا تنق حياء ذوى الفضل في ميادين السباق اذا ارادوا سابقة واحد منهم عبارة لم أر هذه العبارة الا في مجموعة قديمة بار قام سقيمة وفيها ما يخالف نقل السائل الظريف فلم در السالم من التحريف فوها انا اشرحها كما سردها رجاء ان يكون قد صحها فاوردها قال تاج الشريعة صاحب الوقاية التي شرحها ولده العلامة الشيرازي ليعبر الشريعة من اجلته السادة الحنفية نفعا الله تعالى بركة علومهم في بحث البيع وما يتعلق به البيع يعقد اي يتقرر ويتحقق وفي مفردات الراغب العقد اجمع بزمان اطلاق الشيء ويستعمل في الاجسام الصلبة كعقد الجبل وعقد البناء ثم يستعار في المعاني نحو عقد البيع والعهد وغيرها انتهى وهو نص في ان عقد البيع مجاز لا حقيقة وهو الحق لكن لشهرته وكثرة استعماله صار حقيقة عرفية والظاهر ان البناء في قوله بلفظ ماض للآلة ثم المراد بلفظ جنس فعل ماض بيندهما كل من المتبايعين الى نفسه اعني قول البايع بعث وقول المشتري اشترت وترك الاسناد لظهور المراد وكتب عليه اي على القول المذكور شيخ الاسلام شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمد الفخاري يخفف الوزن نسبتا الى فنار وهو اسم لعدة مواضع في نظر القسطنطينية يتعلق في كل منها فنار ليدل على ركني البحر ويشتمل على عدة بيوت وما ينسب اليه هذا العلامة لا ادرى اني موضع منها وقال طاشكبي زاده في الشفايق سمعت من والدي انه يحكي عن جدي انه نسبة الى قرية سماة بفخاري انتهى وقال الجلال



السيوطي سمعت من شيخنا محي الدين الكافعي ان نسبة الفخاري الى صفة الفخاري انتهى  
 وكلا العالمين لم يفسط النون والذي حققته انا ما تقدم واكثر الناس يشددون  
 فقل له فخار بالتشديد كخبار وهو صيغة نسبة ثم نسب اليه **ما نصه دل** بالبناء  
 لما لم ينم فاعله والمفاعل قيل للشارع صلى الله تعالى عليه وسلم لان صيغة العقود مأخوذة  
 منه حقيقة وقيل المتلفظ من كان وجوز ان تكون الصيغة بالبناء للمفاعل والمراد  
 دل هو اي الدال به اي بجنس الماضي **عليه** اي على البيع **دون** اي يتجاوز الدلالة  
 بما اي فعل والاولى ما **تالف** اي تركيب مع اي مع انضمام حرف **زائد** على الماضي  
 وهذا هو الفعل المضارع فانه اعتبر على المشهور تركبه **منه** اي من الماضي اي من حرفه  
 مع بعض حرف المضارعة المعبر عنها فيما بينهم بالزوائد الاربع وبجمعها لفظ تاني  
 واحاصل انه اعتبر في العقد الفعل الماضي من اتي لفظه كان كبعث واشترى  
 وون الفعل المضارع المركب منه مع احدي الزوائد كبيع واشترى **لاجل التحويل**  
 اي تحويل المؤلف المذكور اعني المضارع عقدا **البيع الى عقد مشكوك** فيه غير قطعي  
**ومصاد فيه** عطف على تحويل عطف السبب على السبب فكانه قيل بسبب  
 مصادفة واحتماله من حيث انه يفهم احوال والاستقبال منه **العدة** الوعيد  
 بالعقد **لا التجيز** له مع انه المراد وفي بعض النسخ والتجيز قبل وهو الاظهر لان  
 المضارع كما يصادف العدة ويلاقبها اي يجتمعا من حيث دلالة على الاستقبال  
 يصادف ويلاق في التجيز اي يجتمعا من حيث دلالة على احوال واذا اريدت المعنى  
 مما ذكر في المتن قبل اي مصادفة العدة والتجيز معالا التجيز وحده الذي هو  
 المراد **هذا** الذي ذكرناه **ما قالوه** في تعليل اختيار الماضي دون المضارع في ايجاز

البيع وقوله ويرجع عند التامل الى قياس الشكل الاول وحاصله المضارع يحول  
 العقد الى مشكوك وكل ما يحول العقد الى مشكوك غير معتبر بنتج المضارع غير معتبر  
 اما المكبر فلم تذكر ولم تعلق واما الصغرى فقد اشير اليها نفسها بقوله للتحويل الى  
 مشكوك والى دليلها بقوله ومصادفة العدة اتم ويرد على هذا التعليل ما اشار اليه  
 بقوله **وتحريف** اي تغيير وتحويل اللفظ **الختار** فما العقد وهو الماضي **ازيد** واكثر  
**من تحريف** ما اي الذي اي اللفظ الذي **امتنع** بالبناء لما لم ينم فاعله **عنه** فيه اي في  
 العقد وهو المضارع وذلك **لاجل التحديد** والتعيين الذي يلاحظ عند انشاء  
 العقد وهذا تعليل للاختيار وقوله **لسبق الزمان** تعليل لكون التحريف ازيد فكانه  
 قيل وتحريف الماضي الذي اختير في العقد لما فيه من تعيين الزمان وتحديد ازيد من  
 تحريف المضارع الذي لم يمتد لما فيه من التحويل الى مشكوك وخلوه من التحديد و  
 التعيين باحتماله احوال والاستقبال لاجل سبق الزمان المدلول عليه وصفا بالفعل  
 الماضي **المعتمد** بالغاثة من الافادة اي الذي يفيد المطلوب وهو العقد احوال **بالتغيير**  
**والتحويل الى الحال** وهو الزمان احوال الذي يقتضيه الانشاء وذلك التغيير  
 بارتكاب التجوز ويحتمل ان يكون قوله للتحديد علة لكون التحريف في الماضي ازيد وقوله  
 لسبق علة للعلة فتأمل واما **ثمة** اي فيما امتنع عنه في العقد وهو المضارع فليس في  
**تقييد احد المدلولين** المفهومين منه يعني احوال **بالثبات** والتحقيق في القصد  
 والارادة وهو اي احد المدلولين اعني احوال ويحتمل على بعد ان يرجع الضمير الى الآن  
 المتعبر اليه الماضي والمآل واحد **ضده** اي ضد الفعل الماضي باعتبار زمانه الموضع  
 هو له حقيقة يعني الزمان الماضي **فما لم يعقب** عند احد من علماء العربية **في معناه**

وبعض النسخ التحريف من الزمان  
 والله اعلم بالصواب

وفي بعض النسخ العقد بدل الضمير  
 الظاهر غير معتبر وغير فائدة

وفي بعض النسخ وهو مضاف ما مضاف اليه احوال  
 وبغية الاستقبال كما قيل في كلامه



الموضوع هو له اصلا فلم يكن تغييره اليه **تغييرا كتحريك** اي كتحريك ما اقتنع عنه في  
العقد اعني المضارع بل ازيدا في التغيير في الماضي الى ما ليس بدلوله وفي المضارع الى  
احد مدلوليه وهذا الكلام اعني فلم يكن ان في افادته الزيادة في جانب المشبه على حد  
قولهم تكبر ولا يكبر الغراب هذا اذا كان المعنى ما سمعتا ما اذا كان ضمير كين تغيير  
المضارع وضمير تغييره للماضى فالكلام على هذا ليس ضياء السهم كضياء الشمس والزيادة  
مراد بها الشدة والقوة على حد ما قاله بعض السادة الخفيفة في زيادة الايمان  
حيث كان كيف لا كما وكون الحال والاستقبال مدلولين وضميرين للمضارع مبني على  
ما اختاره بعض علماء العربيت واختار بعضهم كونه حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال  
وبعضهم العكس وتحقيق ذلك في محله وحاصل الاعتراض ان دليلكم الذي اتموه  
على اعتبار الماضي وعدم اعتبار المضارع من ان في المضارع تحوي العقد الى مكون  
دون الماضي يعارضه ان الماضي فيه زيادة تغيير دون المضارع وحيث كان ذلك  
في معنى السبيل لا اعتبار الماضي دون المضارع وقد اعترضه بما اعترضه كانا الكلام في  
قوة ان ذلك ليس بسبب مقبول بل **السبب المقبول** في ذلك **هو انه** اي المشاب  
**لودل** بالبناء للمفعول وجوز على بعد ان يكون بالبناء للفاعل **بالتردد** اي بلفظ  
ما ليس للتردد وفي بعض النسخ بالتردد بصيغة اسم الفاعل اي باللفظ المتردد  
اي المشتك بين الحال المستعرا بالتحريك والاستقبال المستعرا بالعدة ويمكن ارجاء ما في  
نسخة السائل الى هذا بتاويل المصدر باسم الفاعل والمراد بذلك اللفظ المضارع و  
استظهار ان التردد صفة متعاطي العقد ودل بالبناء للفاعل وهو المتعاطي المذكور  
واجار والمجوز في موضع الحال اي لودل اي المتعاطي العقد عليه ملائمة للتردد نظر

اجوز كون الضمير المتعاطي العقد  
س

الى ظاهر لفظه الذي في به وهو المضارع وهو كما ترى وايضا ما كان فالماضي انه لو  
كان العقد بالمضارع المحتمل للحال والاستقبال **لربما افضى** اي انتهى ذلك الامر الى  
الدلالة بالتردد او المتردد **الى المنازعة** اي الخاصة بين العاقلين **فيما تشاها**  
اي في وقت تشاخ العاقلين وهما وان لم يذكر لفظا مفهوما معنى وهذا  
اما من تشاها على الامر بمعنى لا يريد ان يفوتها او من تشاخ القوم في الامر  
اي شخ وبخل بعضهم على بعض وتشاخ العاقلين اما على النظر بالمرام او فيما يريد  
احدهما من صاحبه بان يشخ البائع على المشتري بالمبيع او يشخ المشتري على البائع  
بالبدل فيتنازعان **بالبتلة** بتقديم الموحدة المفتوحة على المثناة الساكنة  
اي القطع والتفجير اي بان يقول احدهما لهما لانها انفع له في رايه ويقول الآخر  
**بالعدة** لانها انفع له كلك ومستند الاول دلالة المضارع على الحال ومستند  
الثاني دلالة على الاستقبال ولما خشي توهم متوهم احتمال وقوع مثل ذلك في  
الماضي لانه يستعمل في الحال كما اذا كان انشاء ويستعمل في الاستقبال كما اذا اراد  
الدلالة على تحقق الوقوع نحو ونفخ في الصور رفع ذلك بقوله **واما قهنا**  
اي في الماضي المختار او فيما اذا دل على البيع بلفظي ماض فليس الامر كذلك اذ  
**السؤال** اي الاعتراض السابق اعني قوله وتحرى ان باعتبار ما تضمنه  
قوله لسبق الزمان المستعرا بدلالة الماضي وكثيرا ما يطلق السؤال على الاعتراض  
في كلام العلماء **معين** لما يدل عليه الماضي وضعا **صارف** اي راد عن المنازعة  
لان اللفظ يحمل على معناه الموضوع هو له اول وليس ذلك فيما نحن فيه سوى الزما  
الماضي دون الحال ودون الاستقبال فانها معنيان مجازيان وضع لهما اللفظ



وضعا نوعيا ثانياً ومق عمل اللفظ على معناه الموضوع هو له أولاً قبل البايغ مثلاً  
 القائل بعث ليس لك ان تنازع بزعم العدة لما ان اللفظ موضوع حقيقة لما لا  
 يصلح ان يكون مثلاً لها بل هو دال على تحقق بيع سابق واقع منك ويقال نحو  
 ذلك للمشتري اذا قال ما قال ومن الناس من قال ان قوله واما ههنا ايج لدفع  
 ما عسى ان يتوهم ومن ان الماضي قد يفيض اليضا الى النزاع لتردده بين الماضي  
 واحال وحاصل الدفع ان السؤال اي طلب العقد قال لا او حالاً بان كان هناك  
 سوام مثلاً معين لارادة الحال وصار في عن ارادة الماضي فتأمل وتدبر ورايت  
 في مجموعة جدي رحمة الله تعالى عليه فوق المختار في قوله وتحريف المختار ما نصه  
 اي من له ان يجار انتهى وما في نسخة السائل اظهر معنى لدى ذوي الابصار **هنا**  
 ما جاد به في حل هذه العبارة وحدي ولعل ما عند غيري فيها خير مما عندى  
 ثم اني اقول لا اعد مثل هذا التعقيد فخراً ولا يزاد عندى من تكملة قدره لا سيما  
 اذا لم يكن متضمناً مطلباً شريفاً وبجناً منيفاً. وابن هذا السائل من الآيات التي هي  
 معتك الشيعة والسنة. **ومشيتك** فنا الافكار والاستن. وهو المسائل الاسئلة  
 والمباحث الكلامية. **وحيث** ان السائل لم يبال بارسال مثل هذا السؤال **كان**  
 الاخرى بان يسئل عن عويصة ابن الكمال. فهي لعمري ادق. والسؤال عنها  
 للاختبار احق. ويكفي ان المرصوم السلطان سليم خان. توجه الله تعالى بتاج  
 الاحسان. سئل عنها رجال طلب قضاء بغداد اذ كانت للقضاة خير دار  
 فلما عرفوا استقضاها واجازها بالف دينار. وذلك مشكله

**وهي** اصل لا تخشون لا تخشون فصار ايجي ميتا بقلب الذات بالاعتبار لا بحقيقة

فقد ذكر

فقد قلت عند قضية كان موضوعها متصفاً في الحقيقة بعنوان المحول في الفرع  
 سنثلاً لا عقلاً ولا برهاناً فاضطرب الحال فيما يفيد المأم بما يخالف الطبع لا بالاعتنا  
 وان كان بحسب الظاهر دون الطبع مفهوم ما من كلام البعض فدفع بنقصان الثابت  
 دون ما يليه اذا اقتضا عدم الوجود مبرهن والثابت كالاصل او محمول الثابت  
 مقيد برفع الموضوع في الاولى ولا ينتقض البرهان على انه لوروعى العكس لعدم  
 اصلان في بعض فبقى ما بقى ثم بالحاق ما يودي عر وض المتولد رفع الاضطراب  
 على عكس المذكور او الاشد منه والرعاية على هذا مع عدم المخالفة والمهدم توجب  
 عدم الكلية مع ان في اجواز اعتبار الذات وقول الاثمة حجة لا قولهم ووجه  
 التخصيص متولد من المتولد فانقلب الامر الى ما ادعيت به فرعا فقد بران كنت  
 ذكياً من استخراج هذه العويصة وجبت له الدنيا انتهى **وقد** وقفت لها على  
 عدة شروح. فلم اجد واحداً منها سالماً عن خدوش وجروح. **وقد** كنت انا شريفاً  
 اثناء الطلب باقتراح بعض الطالبين. ولا بأس ان اذكر ذلك لنتم بها الاسئلة  
**ثلاثين**

**فاقول**

بعد حمد الله المنزه عن المثال. والمقدس عن التغيير والاعلال. والصلوة والسلام  
 على حبيبنا سالم عن كل علة على الاطلاق. والقائل بلسان حال لاهل الجمع لا  
 نخشون وانا شفيع يوم العرض اذا ضاق الخناق. وعلى آله واصحابه ذوي الكمال  
 ومن تحل بينان بيانهم كل عويصة واشكال **اصل لا تخشون** بنون التأكيد  
 الثقيلة اي ما كان عليه اولوا اعتبارا **لا تخشون** بنون الرفع ان كانت لا  
 نافية على ما يشعر بقوله الآتي ثم بالحاق ايج ويحتمل ان تكون النون نون التوكيد



الثقيلة وتكون لانهية ويتركب التاويل فيها بأن **فصار الحكي** اي المتحرك وهو الياء  
وحياته مجاز عن تحركه وان كان وصفه بالتحرك مجازا ايضا ولو غرضت الحركة  
الكيف لكنه مجاز مشهور بل حقيقة عرفية **ميتا** اي ساكنة والكلام كالقلام في  
سابقه والفرق بين الميت بسكون الياء والميت بتشديدها والماتت يصيب من  
محلته واريد بالسكن هنا الالف وهذا اولى من تاويل الحكي بالوجود وان ثبت <sup>بالمدح</sup>  
كما لا يخفى على من شتم راحة العلوم وثلاث الضرورة **بسبب قلب الذات**  
اي ذات الياء ونفسها على ان اللفظ لا يعرض عن المضاف اليه كما في وعلم آدم  
الاسماء كلها وحاصله فصارا لياء المتحرك الفساكنة بقلب اتيها بالاعتبار  
متعلق بقلب من غير اعتبار تنازع والمراد بهذا الاعتبار الصرفين **لا بالحقيقة**  
ونفس الامر لظهور ان لا قلب في نفس الامر بل العرب لم تلتفت بما اعتبر اصله فضلا  
عن انها قبلت **فتولدت** اي حصلت **منه** اي بسبب القلب المذكور **قضية**  
وهي لا تخشاون بناء على ان لانهية بالفاء لانهية بالهاء **كان موضوعها**  
وهو ضمير الجماعة اعني الواو الواقع فاعلا **متصفان في الحقيقة** المتعارفة دون  
الاعتبار **بمعنوا المحمول** وهو الموقوف المراد منه السكون الكائن هو اي ذلك  
المحمول **في الفرع** اي في الامر المنفرد فيما سبق اعني قوله فصار الحكي ميتا والمراد  
من هذا التنبيه على اجتماع ساكنين وهما الالف احاطة بالقلب الساكنة  
ذات الواو التي كانت ساكنة قبل قلب الياء التي قبلها الفاقيل اراد  
بالقضية المتولدة لفظ فصار لا تخشون لا تخشاون وجعل انصاف موضوع  
هذه القضية وهو لا تخشون بالسكون المراد اليه بمعنوا المحمول في الفرع

باعتبار بعض جزاء لفظه وهو الواو كما ترى وقوله **سننا** كانه مفعول لاجله لقوله  
تولدت تلك القضية فقبل لا تخشاون لاجل طريق التهجئة الصريون واعتبروه  
فيما بينهم **لا عقلا ولا برهانا** اي لا لاجل عقل ولا برهان اقتضيا ذلك وكان  
اشار بالعقل الى الدليل العقلي وبالبرهان الى الدليل النقلي وهو السماع من العرب  
الموثوق بعربيتهم ولا بأس في تسمية السماع وان لم يكن بطريق التواتر برهانا في  
العلوم العربية وانتفاء كلا الامر من هنا ظاهر لا يحتاج الى برهان **فاضطرب**  
**الحال** اي حال المتكلم **فيما** اي في لفظ **يفيد** المخاطب **المرام** اي مرام ومقصود  
ولا يبعد ان تكون ما مصدرية اي في افادة المرام بما اي بسبب حصول ما **يخالف**  
**الطبع** لنقله وهو التقاء الساكنين على غير حذره **لا بالامتناع** اي لا بسبب  
امتناع الافادة بذلك فان التلظظ بما فيه التقاء الساكنين على غير حذره غير  
منع بديل الموقف بالسكون على نحو زيد وهذا مع تحقق التقاء الساكنين على  
غير حذره حينئذ **وان كان** اي الامتناع **بسبب الظاهر من التعبير دون الطبع**  
اي تجاوزا ذلك الظاهر عن طبع التعبير ووضع مفهوم من كلام البعض  
حيث قال لا يجوز التقاء الساكنين على غير حذره في كلام العرب ويجوز التقاءهما  
اذا كان على حذره بان يكون الاول حرف مد والثاني مدغما في مثله كدابة وخويصة  
لا ارتفاع اللسان بها دفعة واحدة فان هذا الكلام يفهم منه بحسب ظاهر امتناع  
ذلك وليس ذلك من مجرد لا يجوز بل منه مع تقليل الجواز بما علق به او من لا يجوز  
على ما قيل بناء على شيوع نفي الجواز في نفي الامكان ومنه لا يجوز لا يبداء بالسكن  
وابعد منه عن الخلاف قوله لا يجوز اجتماع المنقيضين ولا يجوز انعدام المعلول مع



وجود علة النامة ولا يجوز الدور التقدمي الى ما لا يكاد يحصى يتم قد كثرا ايضا فيها  
 لا اجتماع فيه نحو لا يجوز الاندبا بالنكرة الواشطرة ولا يجوز عود الضمير على متاخر لفظا  
 ورتبة او فيما استثنى ولا يجوز الانتقال من كسر الى ضم الا فيما نذكر الى غير ذلك **فرفع**  
 بالبناء لما لم ينسب فاعله اي في ذلك الاضطراب وتخلص عنه **بنقصان** اي حذف  
 واسقاط **الناقص** وهو الالف والطاء ناقص عليه لانه ساكن بالطبع لا يقبل  
 الحركة اصلا فهو كما يجاد الذي لا يقبل الحياة ونقصان رتبة الجهاد عن الحيوان  
 ظاهر فكذلك ما يشبهه وجوز ان يكون ذلك لانه حصل بقلب الياء اليه بخلاف الواو  
 فانها حاصلة من غير قلب شي اليها ولا شبهة في ان احاصل عن شي ناقص رتبة عن الجاهل  
 لا عن شي وقيل نقصانه من جهة احتياجه في ظهوره في اللفظ الى حرف يسبقه ولذا  
 قرن باللام في عدد حروف الهجاء فقبل لا ولم يقرن غيره منها بشي من الحروف في  
 يعكس على وصفه بالنقصانهم يذكر ان له شرفا ومزية على سائر الحروف ولا قبل  
 من الاستقامة والتجود لان الشئ قد يتصف بالضمير باعتبار **دون** نقصان  
**ما يليه** ويقع بعده في النطق وهو الواو الضمير مع انه هنا يتحقق التقاء الساكنين  
 الموجب للحذف **اذا قضا** اي طلب **العدم** اي عدم الواو وحذفها **الوجود** اي  
 وجودها امر **مبرهن** اي مقام عليه البرهان والدليل يعني لو حذفنا لزم عبادتها  
 لانها محتاج اليها الفعل لكونها فاعلا له وهذا من قبيل اثبات النقيض بالنقيض  
 فكذلك مكانته في الوجود كما نقل عن الاشعري انه قال عدم الباري عز اسمه  
 يقتضي وجوده وحاصله ان عدمه مستحيل فيكون موجودا البته فان دفع ما قيل  
 ان اقضاء النقيض يستلزم اجتماع النقيضين ضرورة وجود العلة في جميع اوقا

وجود المعلول وقيل المراد بالعدم المعلوم والمراد بالمعوم هنا الفعل المنفي في لا تخشون  
 اي اذا طلب الفعل المنفي الرفع للواو وجود الواو مبرهن فلا يرد ما تقدم ليدفع  
 واستعلم باد في نظران الاول اولى ولما كان لقائل ان يقول ان التعليل معلول لان  
 الفعل يحذف فاعله بكثرة واطراد كما في نحو ضرب زيد بالبناء لما لم ينسب فاعله اجاب  
 بقوله **والثاني** عن الشئ **كالاصل** المنسوب عنه ولو حذف الواو الواقع فاعلا  
 هنا لم ينسب عنه شي فيحتاج الى الاتيان به بخلاف ما كان من باب ما لم ينسب فاعله ولما  
 كان للمعترض ان يعترض بوجه آخر بان يقول الفعل قد يحذف فاعله الضمير لا التقاء  
 الساكنين في غير باب البناء كما في اضربن امر الجماعة المخاطبين مؤكدا بالنون الثقيلة  
 قال **او** نقول في وجه عدم حذف الواو فيما نحن فيه **محمول** **الثانية** اي العبارة **الثانية**  
 في الاعتراض وهو محذوف في قول المعترض الفعل قد يحذف فاعله **مقيد برفع الموضوع**  
 وهو الفعل الواقع موضوعا في العبارة **الاولى** التي قالها المعترض اولو وهي لان  
 الفعل محذوف فاعله بكثرة **او** لو قال برفع الموضوع فيها اي في الثانية لفتح وحصل  
 الغرض لكنه لم يقبل ذلك وقال ما ذكر توضيحا لطريق الفهم فانه حل مقصوده  
 رحمه الله تعالى برحمته الواسعة وحاصله ان حذف فاعل الضمير لا التقاء الساكنين مقيد  
 بكون الفعل مرفوعا اي موجودا في آخره رفع واراد به الضم وهو استعجال قيل  
 والاكثر استعجالا لرفع في الحركة الاعرابية المحصورة والضم في الحركة البناءية ونحوها  
 ولك ان تقرر العبارة هكذا ونقول محمولا العبارة الثانية مقيد برفع الشئ الموضوع  
 اي المحمول في المرتبة الاولى بالنسبة اليه اي برفع ما قبله كما في المثال الذي ذكره  
 السائل والاغلاق في العبارة بذكر الموضوع المقابل في الاصطلاح للمحمل واردة



معناه اللغوي وهذا من افعالهم الطباق كقولهم على كرم الله وجهه في بعض اصحابه وكان  
يضع الشمال جمع شملة وهي كساء دون القטיפه يشتمل به وهو يصنع الشمال باليمين  
وبذلك الاولى وارادة المرتبة الاولى مع انه في مقابلة قوله الثانية المراد بها العبارة  
الثانية **ولا ينقص** على الوجهين **البرهان** اي الدليل المقام على اقصاء العدم  
الوجود حسبما اشار اليه في قوله سابقا اذا اقصاء العدم الوجود مبرهن اما عدم  
انتقاضه على الوجه الاول فلو جود الناقص فيما اعترض بالمعترض من نحو ضرب زيد  
واما عدم انتقاضه على الوجه الثاني فلو جود الضمة الدالة عندهم على الواو بعد  
حذفها فتصير بذلك كأنها لم تحذف بالنسبة الى الفعل **على انه** اي الثاني **لوروي**  
**العكس** وهو نقصان ما يلي الناقص بناء على ان التقاء الساكنين حصل عنده  
**لهدم** على صيغة المفعول **اصلان** اي قاعدتان الاولى انه اذا دار الامر بين  
حذف جزء كلمة وحذف كلمة براسها يحذف جزء الكلمة دون الكلمة براسها  
والواو هنا لكونها ضميرا لكلمة براسها دون الالف والثانية انه اذا دار الامر  
بين حذف ما يحتاج اليه وحذف ما لا يحتاج اليه يحذف ما لا يحتاج اليه دون  
ما يحتاج اليه والواو لكونه فاعلا يحتاج اليه ولا كذلك الالف **في بعض** اي  
لاجل بعض الامور الداعية للعكس وهي دون الاصلين كما وكيفافي التعليل  
مثلا في ان امرأة دخلت النار في هرة والمراد بهذا البعض كون ما يلي تحقق عنده  
التقاء الساكنين وجوز كون في على ظاهر معناها وان المراد في بعض المواد  
والاشئلة كلاتخشون واحترز به عن نحو اضرب فان حذف الكلمة براسها وهو الواو  
انما هدم اصلا واحدا **فبقي** بعد نقصان الناقص عنى حذف الالف **ببقي** يعني الواو

وقيل لا تخشون بفتح الشين وسكون الواو بعد هانوز ثقبلة ثم اي بعد حذف  
وبقاء ما ذكر **بالحاق** ما اي شئ اولفظ وهو نون التاكيد المشددة واجاز  
متعلق بما ياتي بعد اعني رفع وما كما اشار اليه نكرة موصولة وجوز اعتبارها  
موصولة اي الذي **يؤدي** الى **عرض المتولد** بكسر اللام على زنة اسم الفاعل  
اي المتولد ما بقي وهو الواو وذلك المتولد هو الضمة وكونها متولدة من الواو  
باعتبار ان الواو اذا اختلست تحصل الضمة وبعبارة اخرى وهي ان الواو كونها  
مركبة كما عرنا من جنس منضمين تكون الضمة الواحدة منها كالولاء الذي هو بعض  
والده والمشهوران الواو متولدة من الضمة وشاع انها بنيتها وذلك باعتبار ان  
الضمة اذا اشبعت تولدت الواو كما لا يخفى وكون النون تؤدي الى ذلك لانها  
لا تحذف لغرض التاكيد ولا تحذف معها الواو لما كان فاعليتها فلم يكن يتبين  
التحريك بالضم لانها لا نسب بالواو كما يشير اليه ان شاء الله تعالى **رفع الاضطراب**  
اي اضطراب احوال فيما يفيد المرام بما يخالف الطبع **على عكس المذكور** سابقا فان  
رفع الاضطراب هناك بالنقصان وهنا بالزيادة ولو كان المراد حركة او  
على **الاشد منه** او من المذكور سابقا وهو نقصان الالف ضرورة ان تحريك  
الساكن كاحياء الميت ونشره وحذف الساكن كدفن الميت وقبره وهل الاضطراب  
على التردد وزعم ان رفعه بالحق النون لافادتها التاكيد وان الاشدنية  
لان هناك نقص شئ وههنا زيادة شئين لان النون مشددة وانه لا يضر في  
هذا التوجيه اختلاف المراد بالاضطراب في الموضع مما لا يميل القلب اليه وايضا  
كان فلا يخفى ما في الايتان من التفضيلية مع افعال مفرقة بال ولا يكاد يخفى



على نحو ما خرج عليه قول الشاعر  
 ولست بالأكثر منهم حصي . وإنما العزة للكاثر  
**والرعاية** مبتدا والكلام مسوق للاعتراض على القوم في التحريك ورعاية  
 القوم **هذا** العمل من تحريك الواو الساكنة بعد الحاق النون الثقيلة **مع عدم**  
 حدوث **المخالفة** للطبع لو اقيمت الواو ساكنة بعد الحاق لأن التقاء الساكنين  
 على هذه وإن كانا في كلمتين حقيقة **ومع عدم** لهدم لواحد من الاصلين  
 السابقين اذا بقيت كما ذكر ايضا **توجب** هذا المبدأ **عدم** صدق **الكلمة** في  
 قولهم كل لقاء ساكنين على هذه جائز لا يحتاج فيه الى تحريك احدهما اوحده  
 وتعقب بأنه يجوز ان يكون المراد لا يحتاج فيه الى ما ذكر على سبيل اللزوم وما  
 وقع هنا من التحريك يجوز ان لا يكون محتاجا اليه لزوما وورد بان عدم ورود  
 لا تخشون بكون الواو مع النون الثقيلة ظاهرة في ايجابهم ذلك التحريك و  
 الظهور كاف وقيل ان الكلمة فيما اذا كان التقاء الساكنين على هذه في كلمة واحدة  
 وما هنا في الكلمتين حقيقة **مع ان في اجواز** اي جواز التقاء الساكنين هنا  
 بابقاء الواو ساكنة **اعتبار الذات** اي ذات الواو وما هي عليه في اصل الكلمة  
 وتعقب بان غرضه الاحقية التي مبنى كلام العربي عليها معارض لا اعتبار بالذات  
**وقول الائمة** لعل المراد قولهم على سبيل الرواية عن العرب وفي بعض النسخ ونقل  
 بدل قول والكلام عليه ظاهر **حجة** فيلزم تباعه **لا قولهم** اي ميلهم الى ثبوت فانه  
 يقال قال بمعنى مال كما في القاموس نقلا عن الانباري وقال الكلام ان رواية الائمة  
 حجة لارايهم وهذا موافق لما في الاصول من ان المعتبر في الاحتجاج رواية الراوي

لاراي

لارايه ولذا قال الشافعية بفصل الائمة سبعا اذا شرب الكلب فيه محجين بارواه كما في  
 الصحيحين ابو هريرة مع ان رايه في قول الفضل من ولوع الكلب ثلثا وعلل المقصود من  
 هذا الكلام الاشارة الى عدم الالتفات الى ما اشار اليه من الاعتراض في قوله والرعاية  
 اي وقوله مع ان في اجواز اي وهو في معنى الاستدراك فكانه قال الامر كذلك لكن  
 عدم تحريك الواو وعدم ابقائها ساكنة على الاصل رواية الائمة عن العرب وهي حجة  
 ومختصة ان العبرة في التسميات الرواية لا الراي وما يذكر في كتب العربية من العمل  
 الذي عمل بعد الوقوع واكثرها اضعف من خضر نجيل . وقلب غنل من هجر طويل . نعم  
 الواضع حكيم لكن لا يعلم جميع احكام الاللطيف العليم ثم انه رجع الى الكلام على النقط  
 الاول فقال **وجه التخصيص** اي تخصيص ارباب العربية وان شئت فقل اي  
 تخصيص الواضع التحريك بالضمعة مع خفة الفتحة **تولد** اي حاصل من النظر و  
 التاويل في حال **المتولد** وهو الواو بناء على اعتبار كونها تتولد من اشباع الضمة  
 وجوز ان يراد بالمتولد نفس الضمة بناء على اعتبار كون حصولها من الواو اذا اختلفت  
 والحاصل ان وجه التخصيص يستفاد من النظر في حال الواو وانها بنت الضمة باعتبار  
 او في حال الضمة وانها بنت الواو وجزء منها باعتبار آخر وذلك الوجه هو المجتنة  
 فكانه قيل وجه التخصيص المجتنة بين الواو والضمة وفي المثل ان الظهور على  
 امثالها تقع **فانقلب الامر** اي بالشأن والتفريع على مجموع ما سبق **الى ما**  
**ادعيته** في اول العبارة **فرعا** وهو لا تخشون بفتح الشين المعجمة وضم الواو ونون  
 التاكيد المشددة فانه قد ادعاه فرعا عن لا تخشون في ضمن قوله اصل لا تخشون  
 لا تخشون وتعقب ان هذا الانقلاب انما هو بعد حذف نون الرفع لتوالي

وحيث  
 رجع

في



الاشكال ولم يتفرغ له في المخرج عليه ظاهر **تدبر** لتظفر بجمل هذه العويصة  
اول تعرف ما يرد على الكلام وما لا يرد **ان كنت ذكيا** جندا لحدس صا في  
الذهن اذ لا يستطيع حلها ومعرفة ما عليها ولها من لم يكن كذلك و  
اذا لم تستطع شيئا فدعه ، وجاوزه الى ما تستطيع  
واعلم انه من **استخرج** معنى **هذه** العبارة **العويصة** اي الصعبة الجبلية الثا  
من عاص يعاص عيا صا وعوضا صعب وفي القاموس العويص اي يفتح العيز من  
الشيء ما يصعب استخراج معناه كالاعوص ومن الكلم الغربية كالعوصاء **وجبت**  
اي سقطت له والقت جنوبها لاجل العبارة **الدنيا** اي القرية التناول  
بايدى الافكار فان اعمال الفكر في استخراج الصعب يجعل التهل في حكم المطروح  
الذي لا يعيا به وهذا المعنى اوفق باسلوب كلامه من عمله على الظاهر وان ابيت  
الاذالك فما انا عليك بمسيطر ولا لك زاجر ولعلك ترجع هذا بقصة القاض  
التي ذكرناها لك في الماضي لكنني احببت انك اليوم اذا استخراجا مثال هذه  
امثال هذه العويصة في ساعة واحدة من ليل او نهار لا يكرك احد ولو كان  
مالك الدنيا بدرهم واحدا ودينار  
ذهب الذين يعاش في افراطهم ، ويبقى الذين حياتهم لا تنفع  
نعم في اسلامبول يحصل لذوى الفضل المأمول هذا وليعذرني الناظر ان وجد  
في الاجوبة سقما فانه عا فان الله تعالى قد حذرنا والقلب ملو غما وها مع انه قد كان  
ذلك وحرمة من ارجوه ان يزيل عني بوسا في ليال تقرب من عزة ليالي ميقات  
موسى واحمد الله تعالى حمده واصلى واسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه واهله

وفدصاد ففقرها الى الياس من مرة رابعة مستهل جمادى الاولى سنة الف ومائتين  
وسبعين من هجرة من انزلت عليه السبع المثاني **تقريظ**

لجواب سؤال الفخر في كل عصر حضرة ذي الادب العبقري عبدالباق افندي العمري  
ان السؤال والجواب مثلما • قد قيل في القليل اني وذكر  
• وهذه اسئلة عويصة • عن حلها كلت انا مل الفكر  
• ابكارها ليس لها من ثاقب • سوى شهاب الدين محمود الاثر  
• علامة الدنيا مع العليا له • كم طاب في محلولك الليل سمر  
• فجل براعه له شقشقة • يزوع الرعد بها اذا هدر  
• به تباهت المعالي مثلما • بمجده تفاخرت عليها مضر  
• سحاب فضل من حديث جده • اذ سخ سخ انني شل المطر  
• روح معاينة التي دوزها • في اعين الاعيان نزهو كالحور  
• فيا لها مسالما منها انبرت • وسائل برها نانا ظر  
• اما طعنها بينان حدسه • مرطا فلاح من جياها غر  
• واستخرجت فكرته من كنزها • المرصود في داج نفيس الذر  
• فانها سكت استارها واقفقت • رموزها واقفقت لمن نظر  
• لها معان خفيت في كلسم • كما اخفت جذوة نار في حجر  
• اظهر ما اودع فيها اهلها • من حجر مخفية ومن بحر  
• لله منه ناثرب غنى • عن اليه افتقرت كل الفقر  
• اقسم انه ذكافضل كما • اقسم بالله ابو حفص عمر



حَتَّهَا اجوبة نيا قها • ما سها من نقب ولاد بر •  
 اقلامه كم خفرت من ذنبة • في سيرها لذات دل وخضر •  
 بحر علوم ماله من ساهل • مذ غشى الدنيا واهلها غمر •  
 ترى العقول العشر في تياره • من غرق طول المدى على حذر •  
 آمنت بالله وايقت بمن • في فضله من شكن بالله كفر •  
 يعينك عن غاب من افاضل • ان كنت تبغى الفضل منه حاضر •

لا زال في حل العويصات له •

انا مل من كفاها البحر زعفر •

كتبت والله احمد في دار السلام بغداد في الخامس والعشرين من شهر ربيع الاخر  
 من السنة الثالثة بعد الثلاثماية والالف من الهجرة

اليومية على ما جرها الصلوة

وكلام والحمد

؟

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kism: I	H. H. H. H.
Yeni	
Eski kayıtları	1204